NEUE FOLGE DER REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE
DER GANZEN FOLGE ACHTZIGSTES JAHR

Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Vincenz von Lerin

INTERNATIONALE

KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

BERN · BEI STÄMPFLI + CIE AG

DREIUNDSECHZIGSTES JAHR

Inhaltsverzeichnis

63. Jahrgang 1973

Der ganzen Folge 80. Jahrgang

Aufsätze

Amiet P.:	Systematische Überlegungen zur Amtsgnade ..	168, 228
Dimitrijevic D.:	Priesteramt und Amtsstrukturen	62
Küppers W.:	Der orthodox-altkatholische Dialog nimmt Gestalt an	182
Pursch K.:	Frauen als Priester	129
Spuler B.:	Die orthodoxen Kirchen LXVII	2
	Die orthodoxen Kirchen LXVIII	195
Stalder K.:	Ein Beitrag zur Frage nach dem ordinierten Amt ..	35
	Apostolische Sukzession und Eucharistie (Schluss) ..	100

Mitteilungen und Erklärungen

Redaktionelle Mitteilung 1
Ein Wort des Dankes 97
Dokumente zum orthodox-altkatholischen Dialog 188
Einladung zum XXI. Internationalen Altkatholiken-Kongress in Luzern 193

Kirchliche Chronik (H.A. Frei)

XIV. Internationale altkatholische Theologentagung 250

Bibliographie

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen/Mähren/Schlesien, Band III «Sacrum Pragense Millenium 973–1973», Königstein/Ts. 1973 255

Gerster Georg: Kirchen im Fels. Entdeckungen in Äthiopien. 2. Aufl. Atlantis Verlag, Zürich und Freiburg i. Br. 1972 94

Gerster Georg: Sinai, Land der Offenbarung. 2. Aufl., Zürich und Freiburg i. Br. 1970 94

Joannou Perikles-Petros: Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert, bearbeitet von G. Denzler. A. Hiersemann, Stuttgart 1972 256

Winter Eduard: Rom und Moskau. Europaverlag, Wien 1972 95

Mitarbeiter des 63. (80.) Jahrganges

Amiet Peter, Dr. theol., Pfarrer der christkatholischen Gemeinde Magden (Schweiz) und Professor an der Universität Bern 168, 228

Dimitrijevic Dimitrije, Dr. theol., Professor an der Universität Belgrad 62

Frei Hans A., Dr. theol., Pfarrer der christkatholischen Gemeinde Bern 97, 250

Hersche Peter, lic. phil., Assistent an der Universität Bern 255

Küppers Werner, Dr. theol., em. Professor der Universität Bonn 182

Pursch Kurt, lic. theol., Pfarrer der altkatholischen Gemeinde Bonn und Dozent am Altkatholischen Seminar Bonn 129

Spuler Bertold, Dr. phil. Dr. theol. h. c. Dr. ès lettres h. c., Professor an der Universität Hamburg 2, 195

Stalder Kurt, Dr. theol., Professor an der Universität Bern 35, 100

Redaktionelle Mitteilung

Besonderer Umstände halber geht die Hauptredaktion der «Internationalen Kirchlichen Zeitschrift» von Herrn Prof. Dr. Kurt Stalder in Bern über an Herrn

Pfarrer Dr. theol. Hans Frei

Seine Adresse lautet: CH-3013 Bern, Rabbentalstrasse 55, Telephon 031/42 12 18.

Dem neuen Redaktor sind alle Beiträge, wie auch die *Zeitschriften*, zu senden.

Die Herausgeber:
Prof. Dr. *K. Stalder*, Bern
Mgr. P. J. Jans, 's-Gravenhage, Bischof von Deventer
Prof. Dr. phil. Dr. theol. h.c. Dr. ès lettres h.c. *Bertold Spuler*, Hamburg.

Bern, im Juni 1973

Anmerkung der Redaktion: Zufolge besonderer Umstände kann das erste Heft des neuen Jahrganges erst zur Jahresmitte erscheinen. Dafür werden dann Hefte 2 und 3 als Doppelnummer im kommenden Herbst wieder fristgerecht herausgegeben, ebenso Heft 4 auf Ende dieses Jahres. Für wohlwollendes Verständnis dankt der neue Redaktor, Pfarrer Dr. H. Frei.

Die orthodoxen Kirchen

LXVII[1]

Karl H. Menges (Neuyork) zum 22. April 1973 gewidmet

Die zahlreichen Berichte aus dem Leben der einzelnen **russi-**

---

[1] Alle **Daten** werden im **gregorianischen** Stil gegeben. – Wird im Text und in den Anmerkungen bei Daten keine **Jahreszahl** genannt, so ist stets **1972** zu **ergänzen.**

Verzeichnis der Abkürzungen: **Ahr.** = al-Ahrām (die Pyramiden; arab. Zeitung, Kairo) // **Āthūr** (assyrische Monatsschrift; ostsyrisch und persisch; Teheran) // **BOR** = Biserica Ortodoxă Română (Rumänische Orthodoxe Kirche; zweimonatlich; rumänisch; Bukarest) // **CKKB** = Christkatholisches Kirchenblatt (14täglich; deutsch; Bern) // **CO** = Het Christelijke Oosten (vierteljährlich; niederländisch; Nimwegen) // **Cred.** = Credința (der Glaube; Monatsschrift; rumänisch und englisch; Detroit) // **CV** = Cŭrkoven Vestnik (Kirchenbote; 10täglich; bulgarisch; Sofia) // **DK** = Duchovna Kultura (Geistliche Kultur; zweimonatlich; bulg.; Sofia) // **E** = Ekklesia (die Kirche; halbmonatlich; griechisch; Athen) // **Ep.** = Episkepsis (halbmonatlich; französisch; Genf) // **FAZ** = Frankfurter Allgemeine Zeitung (deutsch; Frankfurt am Main) // **G** = Glasnik (der Bote; monatlich; serbisch; Belgrad) // **HK** = Herder-Korrespondenz (monatlich; deutsch; Freiburg im Breisgau) // **IKZ** = Internationale Kirchliche Zeitschrift (vierteljährlich; deutsch; Bern) // **Ir.** = Irénikon (vierteljährlich; französisch; Chèvetogne/Belgien) // **Ist.** = Istina (die Wahrheit; vierteljährlich; französisch; Paris) **JMP** = Journal of the Moscow Patriarchate (die englische Ausgabe von Ž; monatlich, Moskau) // **JW** = Jewish Week (wöchentlich; englisch; Neuyork) // **Ky** = Kyrios (der Herr; vierteljährlich; deutsch; Berlin) // **MA** = Mitropolia Ardealului (Metropolitie Siebenbürgen; zweimonatlich; rumänisch; Hermannstadt) // **MB** = al-Maǧalla al-Batrijarkīja (Zeitschrift des Patriarchats, sc. der jakobitischen Kirche; monatlich; arabisch; Damaskus) // **MMS** = Mitropolia Moldovei și Sucevei (Metropolitie der Moldau und von Suceava; zweimonatlich; rumänisch; Jassy) // **MO** = Mitropolia Oltenei (Metropolitie des Altlandes; zweimonatlich; rumänisch; Bukarest) // **NMO** = Nouvelles du Monde Orthodoxe (unregelmässig; französisch; Paris) // **NZZ** = Neue Zürcher Zeitung (deutsch; Zürich) // **NYT** = New York Times (Tageszeitung; englisch; Neuyork) // **Oh** = Orthodoxie heute (unregelmässig; deutsch; Düsseldorf) // **OR** = Orthodoxe Rundschau (vierteljährlich; deutsch; Wilhermsdorf/Franken) // **Ortodoxia** (vierteljährlich; rumänisch; Bukarest) // **OSt** = Orthodoxe Stimmen (vierteljährlich; deutsch; München) // **P** = Pantainos (monatlich ; griechisch; Kairo) // **POC** = Proche Orient Chrétien (vierteljährlich; französisch; Jerusalem) // **Prav.** = Pravoslavlje (die Orthodoxie; halbmonatlich; serbisch; Belgrad) // **Presse** (Tageszeitung; deutsch; Wien) // **PrR** = Pravoslavnaja Ruś (das orthodoxe Russland; halbmonatlich; russisch; Jordanville/N.Y.) // **RC** = Ridna Cerkva (vierteljährlich; ukrainisch; Karlsruhe/Baden) // **ROCN** = Romanian Orthodox Church News (vierteljährlich; englisch; Bukarest) // **Solia** (The Herald; monatlich; rumänisch und englisch; Detroit/Mich.) // **ST** = Studii Teologice (Theologische Studien; zweimonatlich; rumänisch; Bukarest) // **Star** = The Star of the East (unregelmässig; Organ der südindischen Thomaschristen; englisch) // **StO** = Die Stimme der Orthodoxie (monatlich; deutsch; Berlin-Karlshorst) // **tön** = Tschechoslowakische Ökumenische Nachrichten (monatlich; deutsch; Prag) // **UC** = Unidad Cristiana (zweimonatlich; spanisch; Madrid) // **VRS** = Vestnik Russkogo Studenčeskogo Christianskogo Dviženija (Bote der russischen christlichen Studenten-Bewegung; zweimonatlich; russisch; Paris) // **VRZEPĖ** = Vestnik Russkogo Zapadno-Evropejskogo Patriaršego Ékzarchata (Bote des Russischen Patriarchats-Exarchats für West-Europa; mehrmals jährlich; russisch und französisch; Paris) // **W** = Die Welt (Tageszeitung; deutsch; Hamburg) // **Wat** = Waṭanī (mein Vaterland; Wochenblatt der Kopten; arabisch; Kairo) // **WDOME** = Wissenschaftlicher Dienst für Ost-Mittel-Europa (monatlich; deutsch; Marburg/Lahn) // **Ž** = Žurnál Moskóvskoj Patriárchii (Zeitschrift des Moskauer Patriarchats; monatlich; russisch; Moskau).

Für die Zusendung von Nachrichten (bes. Zeitungsausschnitten) danke ich den Professoren Fritz T. Epstein (Freiburg/Br.), Ernst Hammerschmidt (Hamburg), Gotthard Jäschke (Münster) und Rudolf Loewenthal (Rockville/Md.).

Literatur zur Orthodoxie allgemein: Peter Kawerau: Das Christentum des Ostens, Stuttgart usw. 1972. Verlag W. Kohlhammer. 298 S. (Die Religionen der Menschheit, Band 30) // Steven Runciman: The Orthodox Churches and the Secular State, Oxford 1971. Auckland Univ. Press/Oxford

schen[2] Bistümer in der «Zeitschrift» (Žurnál) des Moskauer Patriarchats beziehen sich nach wie vor nur auf das Leben der Kirche nach aussen hin, auf Gottesdienste, Jubiläen von Personen oder Gebäuden, Visitationsreisen der Bischöfe u.dgl. Vom inneren Leben der Gemeinden, der religiösen Unterweisung der Gläubigen oder der Jugend, von der Schliessung von Kirchen, der Leitung der einzelnen Gemeinden erfährt man nichts. So ist man auf Berichte aus dem Auslande angewiesen, wenn man darüber etwas hören will. Daraus ergibt sich, dass am 14. Oktober zwei Moskauer Geistliche und am 11. Oktober Erzbischof Paul (Golýšev) von Vólogda «wegen Übertretung kanonischer Vorschriften, unwürdigen Verhaltens und Unfähigkeit zur Leitung kirchlichen Lebens aller seiner Pflichten enthoben worden» sei. Erzbischof Paul hatte lang in Frankreich gelebt und war nach dem Zweiten Weltkriege freiwillig nach Russland zurückgekehrt. Er habe – so heisst es – grosse seel-

---

Univ. Press. 110 S. – 2 £ // G.Melani o.f.m.: Monachesimo Orientale, Jerusalem 1971. Franciscan Printing Press. 116 S. (Coll. «Quaderni de 'La Terra Santa'») // S.Franken a.a.: Le chemin de la croix byzantin [Via Dolorosa in Jerusalem], in POC XXII/1971, S.262–279 // Christos Jannaras: Dogma und Verkündigung im orthodoxen Verständnis, in: Ostkirchliche Studien 1971/2–3, S.132–140 // Ion Bria: Spiritual teologiei ortodoxe, in Ortodoxia April/Juni 177–194 // Dumitru Stăniloae: Die orthodoxe Lehre vom Heil und die Folgerungen daraus für die «Diakonia» in der Welt (rum.), ebd. 195–212 // Die Oikonomia in der orthodoxen Kirche (rum), ebd. 285–295 // Erzbischof Athenagoras von Thyat(e)ira und Grossbritannien: Theologische Erörterungen (griech.), Athen 1972. Selbstverlag. 100 S. // Arch. Sp. Bilalis: Die Häresie des filioque, Band I: Geistliche und kritische Betrachtung des filioque (griech.), Athen 1972. Orth. Typos. 566 S.

Weitere griechische Bücher zur Orthodoxie: Ir. 46/III, 1972, S.443 f. // Zusammenstellung von Neuerscheinungen in Ep. 8.VIII., S.13–17; 3.X., S.12–17; 31.X., S.15–20; 28.XI., S.12–15.

Madonnen. Die Gottesmutter in der **Ikonen**malerei. Katalog der 44 B.A.T.-Ausstellung (Okt./Nov. 1972), Hamburg 1972. (40 Abb. mit Erläuterungen) (dazu W 20.X., S.23) // In Düsseldorf wurden im Nov. etwa 90 Ikonen (zum Verkauf) ausgestellt: W 23.XI., S.25.

Verzeichnis von **Schallplatten** mit orthodoxer Kirchenmusik in Ir. 46/III, 1972, S.442 f.

[2] **Lit. zur russischen Orthodoxie:** Michael Polsky: The New Martyrs of Russia, aus dem Russ. übers., Montreal 1972. The Monastery Press. 137 S. // Franz Jockwig: Der Weg der Laien auf dem Landeskonzil der russischen orthodoxen Kirche in Moskau 1917/18, Würzburg 1971. Augustinus-Verlag. 224 S. (Das Östliche Christentum, N.F. 24) // Emilio Simonod: Juan de Cronstadt, in UC Juli/Sept. 283–294 (mit Auszügen aus seiner Schrift «Mein Leben in Christus») // A.Joos: L'homme et son mystère: éléments d'anthropologie dans l'œuvre du P. Serge Boulgakov, in Ir. 46/III, 1972, S.332–361 // Charles Graves: The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov, Diss. Genf 1972.

Bogoslovskie Trudy (Theologische Arbeiten), Band VII, Moskau 1971. Izdanie Moskovskoj Patriarchii. 264 S. (enthält: S.5–114: Sergij Mansurov: Skizzen aus der Geschichte der Kirche (Schluss) // S.115–169: I. V. Popov: Der hl. Hikarius, Bischof von Poitiers (Schluss) // S.170–203: Liverij Voronov: Das Kalenderproblem ... im Lichte der Entscheidungen des ersten ökumenischen Konzils... // S.204–211: D. P. Ogickij: Die kanonischen Normen des orthodoxen Osterfestes... // S.212–256: Die orthodox-lutherischen theologischen Gespräche in Finnland (Abdruck der Vorträge) // S.257–262: K. E. Skurat: Die Heilslehre des Hl. Athanasios des Grossen. – Alle Beiträge sind russisch geschrieben.

A history of the Russian Church **abroad,** ed. by Holy Transfiguration Monastery, Boston 1972. 209 S.

Im Herbst 1972 wurde von der Galerie Ilas Neufert in München eine Ausstellung **russischer Ikonen** veranstaltet. (Der Katalog umfasste 179 Nummern): W 28.XI., S.24.

W.Kahle: Zur Theologie und Geistesgeschichte des deutschen Russlandbildes, Leer 1972. Rautenberg. 56 S. – DM 7,40.

Gerhard Simon: Religiöses Gewissen und atheistische Staatsmacht. Die Unruhe in der **katholischen** Kirche Litauens, in HK Juli 339–345.

sorgerliche Gaben und ein selbständiges Urteil. Paul lehrte Theologie an der Leningrader Akademie, bevor er 1964 Erzbischof von Novosibírsk wurde. Bei der Wahl des Patriarchen Poimén 1971 war er nicht anwesend. Als er im Frühjahr 1972 aus der weitläufigen Diözese Novosibírsk nach Vólogda mit – wie man dabei erfährt – nur 17 Gemeinden versetzt wurde, beschwerte er sich und wies darauf hin, dass seine Abberufung nur auf das Drängen staatlicher Stellen hin erfolgt sei. Man mag also annehmen, dass er sich nach seiner Rückkehr aus Frankreich nicht an die Verhältnisse im Rätebunde gewöhnen konnte und sich den Bedrängnissen des Staates nicht fügte[3].

Auf einer Tagung der Bischöfe der Auslandsrussischen Kirche (Jordanviller Jurisdiktion) in Frankfurt am Main am 17. und 18. Juni wurde anlässlich des Berichtes über die Lage der Kirche auf Grund eines Aufsatzes in der Zeitschrift «Nauka i religija» (Wissenschaft und Religion; März 1972) mitgeteilt, ein Reisender im Bezirk Mičúrinsk (früher Kozlóv) des Regierungsbezirkes Tambov habe 83 «Aktivisten», also Geistliche, Mönche oder Nonnen, der «wahren orthodoxen Kirche» kennengelernt. Hingegen gebe es (als Vergleich) in Leningrad heute 92 «eingetragene» Geistliche, darunter freilich auch die Dozenten an Seminar und Akademie sowie ins Ausland abgeordnete Geistliche. Im Rätebunde insgesamt rechnet man mit 10000 bis 12000 Pfarrern bei etwa 4000 noch geöffneten orthodoxen Gotteshäusern. Danach sind seit 20 Jahren 20000 Kirchen geschlossen worden, und man muss annehmen, dass viele der dort tätigen Geistlichen heute in weltlichen Berufen tätig sind, dass gar mancher aber «im Untergrunde» noch eine geistliche Tätigkeit ausübt. Angesichts solcher Zahlen können sicherlich viele Gläubige auch bei gutem Willen nicht an Gottesdiensten teilnehmen oder die Hl. Sakramente empfangen. – Von den Geistlichen werden etwa zwei Drittel der Verstorbenen eingesegnet, aber – angesichts der Anmeldepflicht – nur etwa 20% der Kinder zur Taufe gebracht, wozu noch Taufen von älteren Kindern oder auch Erwachsenen kommen (etwa 2%). In dörflicher Umgebung steigt diese Zahl – so heisst es – auf etwa 50%, und überall ist mit nicht gemeldeten (und also nicht registrierten) Taufen zu rechnen. Die Zahl der Trauungen beläuft sich hingegen nur noch auf 0,32% (während sie etwa in Rumänien offenbar

[3] Ep. 14. XI., S. 4–6 (nach ÖPD, danach OSt 1972/III–IV, S. 62).

wesentlich höher ist, vgl. IKZ 1972, S. 140)[4]. Wenn also die Zahl derjenigen, die irgendwelche Verbindungen zur Orthodoxie haben, nicht gering sein kann, so ist es kein Wunder, dass auch Mitglieder der Kommunistischen Partei darunter sind. Das bestätigt die Parteizeitung «Pravda» (Die Wahrheit) erneut durch einen scharfen Artikel auf der ersten Seite, der sich gegen die Teilnahme von Kommunisten an religiösen Veranstaltungen ausspricht und von ihnen militanten Atheismus verlangt. Überdies verbergen sich insbesondere in den weiten Gebieten mit nationalen Minderheiten hinter dem Bekenntnis zu (einer bestimmten Form des) Christentums oft auch nationale Vorstellungen[5].

Daneben geht die Auseinandersetzung um den «Fastenhirtenbrief» des Schriftstellers Aleksandr Isáevič Solženícyn (vgl. IKZ 1972, S. 129) weiter. Ihm hatte der ehemalige Priester Sergěj Želúdkov (vgl. ebd., S. 133) vorgeworfen, er habe den schutzlosen Patriarchen durch eine «talentvolle Halbwahrheit» gekränkt. Es sei leicht und ungefährlich, die Hierarchie anzugreifen, da sie nicht in der Lage sei, das politische System irgendwie zu ändern. Solženícyn wies demgegenüber darauf hin, der Schreiber dieser Zeilen habe den wichtigsten Gedanken, die Notwendigkeit eines persönlichen Opfers für den Glauben, übersehen. Wenn Želúdkov glaube, er sei von schützenden Mächten umgeben, so gelte das ebensogut für den Patriarchen. Man könne niemanden zu einem Opfer zwingen, man dürfe aber dazu aufrufen. – In dem Briefe eines Moskauer Erzpriesters an den orthodoxen Erzbischof von Brüssel, Basíleios, wurde zugegeben, dass die russische Kirche Wunden besonders an ihren Einrichtungen trage. Aber das sei auch in früheren Jahrzehnten und Jahrhunderten so gewesen. Die Kirche sei dann in nichtinstitutioneller Form, etwa durch die Starcen, getragen worden, und auch heute gebe es Faktoren, die erlaubten, am «Bekenntnis der Hoffnung» festzuhalten. Man dürfe auch jetzt hoffen, dass sich die Hilfe aus göttlicher Gnade fortsetzen werde; die Liebe bei den Übriggebliebenen habe viele Prüfungen überstanden und werde weitere Prüfungen überstehen[6].

---

[4] PrR 28. VII., S. 13.
Gleb Rahr: Wo Katakomben drei Etagen haben. Zur Situation der russisch-orthodoxen Kirche in der Sowjetunion, in W 6. I. 1973: Die Geistige Welt, S. 1.

[5] NYT 19. IX.

[6] Christ in der Gegenwart 13. VIII., S. 260; W 27. VII., S. 19.

Freilich gibt es, worauf der nach 14jähriger Gefängnishaft nach Deutschland entlassene evangelische Geistliche Richard Wurmbrand (vgl. IKZ 1969, S. 254) aus Siebenbürgen am 4. November in Berlin hinwies, noch heute viele, die um ihres Glaubens willen in Gefängnissen und Lagern festgehalten würden; Wurmbrand sprach von über einer Million. Er bat um Unterstützung der «Hilfsaktion Märtyrer e.V.»[7], die auch in Zeitungsanzeigen[8] wirbt und sich zum Ziel gesetzt hat, aus Glaubensgründen Verfolgten und deren Angehörigen zu helfen[9].

Die Zeitschrift des Moskauer Patriarchats, die lange Zeit recht eintönig war und fast nur amtliche Verlautbarungen, eine Abteilung «Zum Schutze des Friedens» und eine Rubrik «Das kirchliche Leben» enthielt, ist in den letzten Jahren reichhaltiger geworden. Sie enthält nun vielerlei amtliche Schriftstücke (etwa anlässlich der Wahl des neuen Patriarchen), weiter ökumenische, homiletische, national- und allgemein kirchengeschichtliche Beiträge und die Erörterung innerer Fragen der Orthodoxie. Auch ausländische (monophysitische, altkatholische, evangelische) Kirchen werden den Lesern vorgestellt; neuerdings wird von Theologen auch ein westlicher Kirchenlehrer wie Hilarius von Poitiers behandelt. Allerdings ersieht man aus gar mancher Darstellung, wie beschränkt die kirchlichen Bibliotheken sind; oft werden wichtige Arbeiten der letzten Jahrzehnte nicht aufgeführt[10].

Am 21. März wurde Archimandrit Chrysostomos (Martiškin) aus der Diözese Moskau zum stellvertretenden Vorsitzenden der Abteilung für kirchliche Aussenbeziehungen ernannt, zum Bischof von Sarai geweiht und zum Vikar der Diözese Moskau bestellt[11]. – Am 18. August wurde Bischof Philaret von Dmítrov der einstweiligen Leitung des Bistums Tveŕ (Kalínin) enthoben und zum neuen Bischof dieser Diözese Bischof Hermogenes von Wilna und Litauen ernannt. Zu dessen Nachfolger wurde Archimandrit Anatolios vom Sergius-Dreifaltigkeits-Kloster, Dozent an der Moskauer Geistlichen Akademie, bestimmt[12].

---

[7] D 5802 Wetter 2, Postfach.

[8] Z.B. «Badische Zeitung» (Freiburg) 19.IV., S. 8.

[9] W 6.XI., S. 5.

[10] Eigene Beobachtungen; vgl. auch Heinz Gstrein in NZZ 19.VII., S. 41.

[11] Ž Juni 14–19 = JMP Juni 15–20 (mit Bild); Ir. 46/III, 1972, S. 397.

Chrysostomos, eigl. Georgij Fëdorovič Martiškin, * Kazinka, Kreis Gorlov, Bez. Rjazáń, 3. Mai 1934, arbeitete in einer Kolchose und als Restaurateur an Gebäuden, stud. seit 1961 in Moskau, 1966 Hieromonach und Gemeindepriester, 1971 Archimandrit.

[12] StO Sept. 7; Nov. 19–22.

Anatolios, eigl. Evgenij Vlasovič Kuznécov, * Irkútsk 28.V.1930, 1951/54 Soldat, stud. in Moskau, 1956 Priester, dann bis 1960 an der Geistlichen Akademie, Aspirant, 1960 Mönch, 1963 Igúmen, 1968 Archimandrit, gleichzeitig Lehrer an der Moskauer Geistl. Akademie, 1967 Dozent (Altes und Neues Testament).

Am 24. Mai starb der ehemalige (1963/64) Bischof Nikon von Vorónež und Lipéck 83jährig in Kiev; am 11. August Bischof (seit 1965) Borís von Rjazáń[13] und Kasímov 77jährig in Rjazán; am 5. November der Professor (seit 1946) für russische und slawische Kirchengeschichte sowie weltliche Geschichte an der Moskauer Geistlichen Akademie, Iván Nikítič Šabátin, im Alter von 74 Jahren[14].

Im Herbst unternahm Patriarch Poimén eine Reise nach Südosteuropa und besuchte vom 12. bis 18. Oktober das Patriarchat Serbien, vom 18. bis 25. Oktober die griechische Landeskirche und vom 25. bis 31. Oktober das rumänische Patriarchat[15].

An den Trauerfeierlichkeiten für den verstorbenen **altgläubigen** Erzbischof Josef 1970 (vgl. IKZ 1971, S. 124) nahmen die Bischöfe Eirenarch von Kiev, Vínnica und Odessa sowie Joasaph von Klíncov und Novozýbkov (Wolgagebiet) teil. Die Bistümer Jaroslávl und Kostromá; Tschernowitz und Ismaíl; Wolga-Don und Kaukasien scheinen verwaist zu sein. Die Zahl der altgläubigen Priester sank auf etwa 100. Die Anhängerschaft (nur der priesterlichen?) Altgläubigen wird auf 3 Millionen geschätzt. Sie leben besonders dicht in den Gebieten von Tomsk und Novosibírsk sowie in der Gegend von Nižnij Nóvgorod (Górkij). Viele Gläubige, an deren Wohnort keine Kirche mehr ist, kommen zu den kirchlichen Feiertagen oder sonst nach Moskau. Auch mag die jetzt (vgl. IKZ 1970, S. 227) gegebene Möglichkeit, in orthodoxen Kirchen die Sakramente zu empfangen, von Bedeutung sein. Freilich hat die altgläubige Kirche noch nicht auf das Versöhnungsdekret der orthodoxen Kirche geantwortet[16].

Die religiös besonders überzeugte «Aktionsgruppe» (Iniciatívniki) der **Baptisten** und Evangeliums-Christen breitet sich trotz vielfältiger

---

[13] **Nikon,** eigl. Pavel Karpovič Lysénko, * Modarkov, Bez. Žitómir, 15.I. (Stil?) 1890 als Bauernsohn, stud. in Kiev, 1917 Priester und Gemeindegeistlicher, 1958 (als Witwer?) Mönch und Archimandrit, 1959 Bischof von Ufá und Sterlitamák, 1963/64 von Vorónež und Lipéck; trat wegen Krankheit zurück, wirkte dann bis 1967 als Geistlicher in Krasnodár: Ž Juli 23 (mit Bild).

Boris, eigl. Borís Gavrílovič Skvorcóv, * Strešnevo, Kreis Dankov, Gouv. Rjazáń, 30.IX. (Stil?) 1895 als Sohn eines Geistlichen, 8.IX.1917 Priester und Pfarrer in Rjazáń, im Kriege mit einem Zivilorden ausgezeichnet, 1951 Propst des Bezirks Rjazáń, liess verschiedene Kirchen neu ausstatten, 1965 (als Witwer?) Mönch und Archimandrit, alsbald Bischof; er wird als duldsam und friedfertig geschildert: StO Nov. 23 f. (mit Bild).

Wenn zwischen der Priesterweihe und dem Mönchsstand eines Geistlichen Jahrzehnte liegen, so ist anzunehmen, dass er nach orthodoxer Gepflogenheit als Witwer in den Mönchsstand eintrat, doch wird das jetzt in den Lebensläufen nicht mehr erwähnt.

[14] CV 1.XII., S. 11.

[15] Ep. 31.X., S. 5f. (vgl. auch bei den Kirchen dieser Länder). – Über die Orientreise des Patriarchen (vgl. IKZ 1972, S. 131f.) vgl. auch Ž Juni 1–12 = JMP Juni 1–12; Ž Aug. 8–17 (mit Bildern); 17–21; IX 7–22; StO Sept. 9–28 (mit Bildern); E Nov. 605–617 (Besuch Griechenlands; wird fortgesetzt); HK Juli 322–325; POC 22/II, 1972, S. 169–181; OSt 1972/III–IV, S. 63.

[16] Hermann Pörzgen: Die Altgläubigen vom Friedhof Rogoschskoje. Eine Moskauer Christengemeinde und ihre grosse Ikonensammlung, in FAZ 23.XII., Beilage «Bilder und Zeiten», S. 2.

P. Johannes Chrysostomus OSB: Die radikalen Sekten der russischen Altgläubigen, II Die **Netovey,** in: Ostkirchliche Studien 21, 1972, S. 105–115.

staatlicher Behinderung offenbar aus. Sie hat in den letzten Jahren allerlei nicht erlaubte Zeitschriften herausgegeben und in 18 Monaten seit 1971 etwa 40000 Bibeln, Gesangbücher und andere religiöse Literatur verteilt[17].

Unter dem Druck der Behörden sahen die litauischen **römisch-katholischen** Bischöfe, soweit sie noch im Amt sind, sich am 11. April veranlasst, gegen das Sammeln von Unterschriften für Bittgesuche um Wahrung der verfassungsmässigen religiösen Freiheit aufzutreten. Dadurch soll, wie es heisst, das Vertrauen der Bevölkerung zu ihren geistlichen Führern erschüttert worden sein. Doch warnte das Parteiblatt «Sovětskaja Litvá» die Kommunisten des Landes wenig später, den Bogen nicht zu überspannen und keine rohen antireligiösen Propagandamethoden anzuwenden, so sehr auch der Kampf wider die Religion weitergeführt werden müsse[18].

Die Auswanderung von **Juden** aus dem Rätebunde nach Israel wurde im Herbst zeitweilig durch die Mitte August eingeführte Ausreisesteuer, für Gebildete bis etwa 20000 Rubel, behindert, die als Rückerstattung der Ausbildungskosten bezeichnet wird. Vielleicht auf Grund von allerlei Protesten in aller Welt, auf die auch der Staat Israel Einfluss nahm, ist sie später wieder gesenkt oder auch ganz gestrichen, offenbar aber nicht abgeschafft worden. Nach einer Mitteilung auf einer zionistischen Tagung in Genf im Januar 1973 warten immer noch mindestens 100000 Juden auf ihre Auswanderung, die diese Ausreisegebühr meist nicht aufbringen können[19]. 94 Moskauer Juden haben beim Stadtrat gegen Behinderungen beim Besuch der Synagoge am jüdischen Neujahr (8./9. September) Verwahrung eingelegt[20].

Im Frühjahr unternahm der Leiter **der auslandsrussischen Kirche (Jordanviller Jurisdiktion),** Metropolit Philaret, eine Visitationsreise durch Grossbritannien, Westeuropa sowie (11. bis 18. Juni) Westdeutschland[21].

Nachdem sich der bisher der Jordanviller Jurisdiktion unterstehende orthodoxe Bischof der Niederlande, Jakob (Akkersdijk), dem Moskauer Patriarchen unterstellt hatte, wurde er am 18./20. August als Bischof vom Haag an die Spitze einer neugegründeten Diözese gestellt. Der bisherige Bischof Dionys (Lúkin) von Rotterdam wurde als solcher in den Ruhestand versetzt und wird fortab in dieser Gemeinde als Priester tätig sein. Nur diese seine Gemeinde wird nicht Bischof Jakob, sondern Metropolit Anton (Blum) in London unterstehen[22].

---

[17] Life 12. VI., S. 66.

[18] Presse 28. VII., S. 3; W 25. VII., S. 2. – NYT 15. VIII.

[19] NYT 16. VIII., S. 1, 3; 16. IX.; 25. X.; 1. XI.; JW 26. X./1. XI.; FAZ 9. IX., S. 1. – W 21. VIII., S. 1. – FAZ 16. I. 1973, S. 3.

[20] NYT 12. IX.

Erik-Michael Bader: Schwieriger Neubeginn im Gelobten Land. Die sowjetischen Juden leben sich in Israel nicht leicht ein, in: FAZ 15. XII., S. 14 f.

[21] PrR 28. VII., S. 12 f.

[22] Ep. 3. X., S. 3 f.; StO Sept. 2; OSt 1972/III–IV, S. 53 f.

Aus dem Ikonenmuseum in Recklinghausen (Westfalen) sollen Kunstgegenstände, darunter 40 neuere Ikonen, an das Höhlenkloster bei Pleskau zurückgegeben werden. Es handelt sich daneben um Priestergewänder und Bischofshauben, um liturgische Gefässe aller Art, Prozessionskreuze, Bischofsstäbe und eine alte Posaune, die nach dem Kriege aus dem amerikanischen Kunst-Sammelpunkt in Wiesbaden dem Museum übergeben worden waren[23].

Die Diözesen Washington-Florida und Ost-**Amerika** der Russischen Auslandskirche (Jordanviller Jurisdiktion) wurden am 9. März unter Leitung des Metropoliten Philaret zusammengefasst. Die tatsächliche Verwaltung liegt in den Händen des Metropoliten Nikon, der bisher die Diözese Washington-Florida leitete. Nachdem auf Grund der Erklärung der bisherigen «Russischen orthodox-griechischen Kirche in Amerika» zur «Orthodoxen Kirche Amerikas» (vgl. IKZ 1970, S. 209) sechs Gemeinden sich der Jordanviller Jurisdiktion angeschlossen haben, besitzt diese jetzt 65 Kirchen, die von 96 Geistlichen (unter Einschluss der Hieromonachen) betreut werden; darunter sind zwei amerikanische Gemeinden. Ausserdem gibt es ein griechisches Mönchs- und ein griechisches Nonnenkloster[24]. – Im amerikanischen Heer gibt es jetzt 16 orthodoxe Geistliche. – Die Russische Auslandskirche in Kanada unter Leitung des Erzbischofs Vitalis von Montreal gibt seit Anfang 1972 eine Vierteljahresschrift «The True Vine» heraus[25].

Der Kanzler (seit 1964) der orthodoxen Kirche in Amerika, Erzpriester Joseph Pishtey, ist am 2. November im Alter von 73 Jahren in Yonkers/N.Y. gestorben. – Zum bischöflichen Exarchen dieser Kirche für Mexiko wurde im Beisein von acht Bischöfen, darunter solcher der Antiochener, rumänischen und albanischen Kirche, am 22. April Archimandrit Josef (Cortes y Olmos) geweiht[26].

Am 21. März wurde Archimandrit Maximos (Krocha) aus der Diözese Minsk vom Moskauer Patriarchen zum Bischof der russischen Kirche seiner Jurisdiktion in Argentinien ernannt. Erzbischof Nikodem von Charkov und Bogodúchov wurde der Leitung dieser Diözese enthoben, blieb aber Exarch für Mittel- und Südamerika[27].

---

[23] FAZ 16. IX., S. 9. – Angaben über weitere Schätze haben sich als irrig erwiesen.

[24] PrR 28. X., S. 3.

[25] PrR 28. VI., S. 15. – Solia April 6.

[26] NYT 4. XI. – Solia Mai 7.

Joseph J. Pishtey, * Bridgeport/Conn., stud. in St. Platon's Orthodox Theological Seminary, Tenafly/N.J., 1924 Priester und Gemeindegeistlicher, seit 1940 in Yonkers, 1950 Sekretär, 1964 Kanzler seiner Kirche: NYT 4. XI.

[27] JMP Mai 11; Ir 46/III, S. 397.

Maximos, eigl. Boris Ivánovič Krócha, * Černígovka, Bez. Devlekanov/Baschkirien 25. XII. 1928 als Bauernsohn, stud. 1947–1955 an Seminar und Akademie in Leningrad, cand. theol., 1949 geweiht, 1950 Hierodiakon, 1954 Hieromonach, Geistlicher in mehreren Diözesen, 1958–1963 Geistl. an der Theol. Akademie in Minsk, dann im Kloster Žirovicy, 1962 Archimandrit, stud. dann nochmals bis 1965 an der Moskauer Akademie, dann Dekan an der Kathedrale in Minsk und Vorsitzender des Bistumsrates; besuchte 1970 Australien, 1971 Südamerika: JMP Mai 20–25 (mit Bild).

Der Metropolit (seit 1951) der **Ukrainischen** Autokephalen Orthodoxen Kirche (UAPC), Hilarion (Ohijénko), ist am 29. März 89jährig in Winnipeg gestorben[28].

Die Diözese Preschau der **uniert-ukrainischen** Kirche in der Tschechoslowakei ist seit dem Tode des Bischofs Peter Paul Hojdyč 1960 (vgl. IKZ 1961, S. 12f.) unbesetzt. – Nach der Besetzung des Landes durch die Truppen des Warschauer Paktes im August 1968 setzte eine neue staatliche Verfolgungswelle gegen diese während des «Tauwetters» im Frühling 1968 wieder zugelassene Kirche ein (vgl. IKZ 1869, S. 217f.) [28a].

Im September trat im **finnischen** orthodoxen Seminar ein wesentlich veränderter Stundenplan in Kraft, der vor allem die kanonische Theologie betont. – Am 25./26. Juli besuchte Erzbischof Paul das serbische Patriarchat [29].

Die **polnische** orthodoxe Kirche erhielt im Januar 1973 erstmals seit 1945 den Besuch eines Moskauer Patriarchen[30].

In der **Tschechoslowakei** tagten im Frühjahr, wie üblich, die Bistumssynoden der vier orthodoxen Bistümer; am 10./11. Mai fanden Sitzungen der Hl. Synode und des Metropolitanrates statt. Für Priester ist, ebenfalls dem Brauch früherer Jahre entsprechend, in der Nähe von Marienbad eine Ausbildungswoche abgehalten worden[31].

Nach dem Tode des Bischofs Dudás (vgl. IKZ 1972, S. 137) ist einer der drei bisherigen Generalvikare, der Friedenspriester I. Timko, zum Kapitelsvikar der Diözese Hajdúdorog gewählt worden. Er übernahm gleichzeitig die Tätigkeit des früheren Generalvikars für das Apostolische Generalvikariat Miskolc, D. Juhász, so dass nunmehr die gesamte unierte Kirche **Ungarns** seiner Leitung untersteht[32].

Im Rahmen der **rumänischen**[33] orthodoxen Kirche wurden im Sommer und Herbst 1971 in Siebenbürgen elf, in der Diözese Grosswardein im Spätherbst vier weitere Kirchen geweiht bzw.

---

[28] Solia Mai 7.

Hilarion, eigl. Iván Ohijenko, * Brusilov/Ukr. 18.V. (Stil?) 1882, stud. in Kiev, dort 1914–1917 Dozent, 1918 ukrainischer Erziehungsminister, 1919 Min. für nationale Angelegenheiten in der unabhängigen ukrainischen Regierung, ging 1920 nach Polen, wo er in Lemberg, später an der Theol. Fak. in Warschau lehrte, 1940 Bischof von Cholm, 1943 Metropolit, wanderte 1944 aus, 1951 Leiter der Ukrainischen Autokephalen Kirche in Kanada und Dekan des Theologischen St.-Andreas-Kollegs.

[28a] Osteuropäische Rundschau (München) XVIII/8, Aug. 1972, S. 3 (in dem Aufsatz von Antonín Kratochvil: Die Unterdrückung der Katholiken in der ČSSR, S. 1–4 (mit Belegen).

In Deutschland befindet sich der Mittelpunkt dieser Kirche in München, nicht in Freiburg-Gundelfingen, wie auf Grund einer irrigen Darstellung in IKZ 1972, S. 137, Anm. 25 angegeben worden war (frdl. Mitteilung von P. Alfond Maria Mittnacht, OSA).

Johannes Madey: Grosserzbischof Josyf Kardinal Slipyj. Zum zehnjährigen Bestehen der ... Exarchie..., München 1969. 42 S.

[29] Ep. 19.IX., S. 12. – 1.X., S. 15.

[30] FAZ 21.XII., S. 5.

[31] Ep. 25.VII., S. 12.

[32] HK Sept. 520.

[33] Andreas Graf Razumovsky: Auch die Parteibabys werden getauft, in FAZ 20.I.1973, Bilder und Zeiten, S. 1.

Moses Rozen (der Ober-Rabbiner): In lumina Torei (Im Lichte der Thora), Bukarest 1971. 277 S. (vgl. Ortodoxia April/Juni 271–273).

neu geweiht. Die «Orientierungs-Kurse» für Priester wurden regelmässig fortgesetzt[34].

Am 28. April stimmte die rumänische Synode der Errichtung einer «Katholisch-Orthodoxen Kirche in Frankreich» (ECOF) zu, die aus der orthodoxen Kirche des westlichen Ritus, vormals unter Bischof Johann (Evgraf) Kovalevskij, hervorgegangen ist. Die Zahl der Gläubigen wird auf 7000 (Ir.: zwischen 1500 und 10000) Seelen geschätzt. Sie haben 8 Priester, 7 Diakone und 23 Gottesdienststellen. Dazu gehört das theologische St.-Dionys-Institut in Paris unter Leitung von Prof. Peter Kovalevskij mit etwa 40 Studenten, das seit 1944 besteht und den Unterricht abends abhält, ferner das St.-Nikolaus-Kloster in La Dolmerie, das sich am 21. März der russischen Exil-Kirche in Frankreich unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats (Metropolit Georg [Tarásov]) anschloss. – Am 11. Juni erfolgte durch den Metropoliten Nikolaus des Banats und Bischof Anton von Ploeşti die Weihe des Geistlichen Gilles Hardy zum Bischof, der den Namen Germa(i)n annahm[35]. – Die rumänische Kolonie in Österreich gibt seit 1972 eine Vierteljahresschrift «Luceafăr Nou» heraus[36]. – Am 1. November 1971 erfolgte die Gründung einer rumänischen orthodoxen Gemeinde in Stockholm, die auch für Glaubensgenossen an anderen Orten des Landes zuständig ist[37].

Am 28. April wurde der rumänische Bischof Theophil (Ionescu) zu Windsor/Ontario/**Kanada**, der am 6. Dezember 1954 vom emigrierten Metropoliten Bessarion (Puiu; vgl. IKZ 1965, S. 17) zum Bischof von Sèvres bei Paris geweiht worden war und bisher zur auslandsrussischen Kirche (Jordanviller Jurisdiktion) gehörte, auf seinen Antrag vom 17. Januar hin in die Jurisdiktion des rumänischen Patriarchats aufgenommen. Daraufhin kam es zu einer heftigen Auseinandersetzung in seiner Gemeinde, die seinem Schritt grossenteils nicht folgte. Mit ihrer geistlichen Betreuung beauftragte Metropolit Philaret von Neuyork am 21. Mai den Geistlichen Vasile Boldeanu. Am 25. Juni wurde ein neuer Kirchenrat gebildet[38].

---

[34] MA Nov./Dez. 1971, S. 898–946.

[35] ROCN II/2, 1972, S. 5–9; Cred. Sept. 3; OSt 1972/III–IV, S. 45–48; Ir. 46/III, 1972, S. 412–418 (danach erhielt Bischof Hardy keine Einreise-Erlaubnis nach Frankreich).

Das St.-Nikolaus-Kloster gibt seit Weihnachten 1970 eine Vierteljahresschrift heraus mit dem Titel: Message Bénédictin de l'Orthodoxie Occidentale.

[36] Schriftleiter Prof. Dr. Gheorghe Moisescu; Anschrift: A-1010 Wien, Löwelstr. 8.

[37] ROCN 1972/II, S. 67f.

[38] Cred. Juli/Aug. 5; Solia VI 20f.; Ir. 46/III, 1972, S. 418f.

Twenty years in Pictorial Review, 1952–1972, hrsg. von «The Romanian Orthodox Episcopate of America», o. O. und Jahr (1972), nicht paginiert, 4° (vor allem Bilder aus dem Leben der unabhängigen rumänischen Kirche unter Bischof Valerian [Trifa]).

Daraufhin fand die 41. Jahrestagung der dem Patriarchat Bukarest anhängenden rumänischen Kirche in Amerika vom 30. Juni bis 2. Juli zu Windsor/Ontario statt. Sie nahm die Wahl eines neuen Bistumsrates vor, an dem nun auch verschiedene Laien-Organisationen (für Frauen, die Jugend) beteiligt sind. – Am 3. und 4. Juni fand zu Youngstown (Ohio)/Vereinigte Staaten der Kongress der rumänischen Jugend (ARFORA) der dem Erzbischof Valerian unterstehenden, unabhängigen rumänischen kirchlichen Organisation statt. – Am 22. Juni erfolgte die Gründung einer dem Patriarchat unterstehenden Pfarrei zu Melbourne in **Australien**. Sie tritt neben die Auslandsgemeinden in Jerusalem, Wien, London, Baden-Baden, Stockholm und Sofia[39].

Der neue **bulgarische**[40] Patriarch Maximos besuchte vom 14. bis 25. März das Moskauer Patriarchat und weilte dabei auch im bulgarischen Klosterhof in Moskau. Vom 13. bis 17. Mai erhielt er den Gegenbesuch des Moskauer Patriarchen Poimén, der auch im Rila-Kloster verweilte. Vom 10. bis 17. Oktober hielt sich Patriarch Maximos als Gast bei der rumänischen orthodoxen Kirche auf[41].

Im April besuchte Bischof Nikolaus von Makariúpol den Athos und die Theologische Fakultät in Athen. Am 16. April unternahm der neue Metropolit von Loveč, Gregor, eine Visitationsreise nach Trojan[42].

Am 20. Juli starb der Professor für Altes Testament an der Theologischen Akademie in Sofia, Dr. Ivan Spasov Markovski. Am 9. August folgte ihm der bulgarische Metropolit von Neuyork, Andreas, im Tode nach; er war im Juni nach Sofia zurückgekehrt[43].

---

[39] Cred. Juni 1; Juli/Aug. passim. – Solia April 11; Juni 1, 8–10. – Cred. Okt. 2.

[40] **Literatur zur bulgarischen Orthodoxie:** Dimităr Kalev: Die bulgarischen Klöster und unsere Wiedergeburt (bulg.), in DK Juli/Aug. 1–10 // Bischof Anton von Probaton: Die Klöster in Bulgarien (Übersicht; bulg.), in DK Okt./Nov. 1971, S. 1–11; Jan/Febr. 25–38; Mai/Juni 3–14 // DK März/April ist dem 600jährigen Bestehen der Theologen-Schule in Tirnowa (gegründet 1371 durch Patriarch Euthymios) gewidmet (68 S.). // Todor Todorov: Die Schule von Tirnowa (bulg.), in DK März/April 1–27; Mai/Juni 15–30 // Dimităr Penov: Der selige Paisios von Chilandar (bulg.), in DK Juli/Aug. 11–23.

[41] CV 11. VII., ganzes Heft, mit dem Abdruck der offiziellen Reden, offiziellen Berichten und der Verleihung von allerlei Auszeichnungen; Ž Juni 20–28; JMP Juni 20–30. – CV 21. VIII., ganzes Heft, mit allen offiziellen Verlautbarungen. – CV 11. XI.; 21. XI., je S. 12.

[42] CV 1. VIII., S. 3–11. – CV 21. VI., S. 8f.

DK enthält weiterhin Aufsätze zur nationalen Kirchengeschichte und zu religiös-moralischen Fragen.

[43] CV 11. VIII., S. 12; 11. XI., S. 2f. – CV 11. XI., S. 1–5 (mit Bild).

Markovski, * Trojan 26. XII. n. St. 1885, stud. auf Chalki und an der (deutschsprachigen) Theologischen Fakultät in Tschernowitz (bis 1912), 1924 Dozent, 1932–1960 ordl. Prof.

Andreas, eigl. Stojan Nikolov Petkov, * Vračeš, Kreis Sofia, 31. XII. (Stil?) 1886, war 1938 nach Amerika entsendet worden, hielt sich 1939–1945 längere Zeit in Konstantinopel auf, dann wieder in Amerika, unterstellte sich 1963 dem Sofioter Patriarchat und verlor dadurch einen Teil seiner Gemeinden. Er wurde am 12. Aug. in Türgovište begraben: CV 11. VIII., S. 6; Cred. Sept. 3; CV 11. XI., S. 1–5 (mit Bild).

Mitte Oktober besuchte der Moskauer Patriarch die **serbische** Kirche in **Südslawien**[44].

Im Zusammenhang mit der Verhaftung einzelner Priester (vgl. IKZ 1972, S. 145) und mit der innenpolitischen Krise des Staates weist die orthodoxe Kirchenzeitschrift «Pravoslavlje» (Orthodoxie) unter dem Titel «Kirche und Nationalismus» Beschuldigungen aus Parteikreisen zurück, die ihr Chauvinismus und Staatsfeindlichkeit vorwarfen. Freilich sei die Kirche ihrer Verfassung nach nicht nur eine religiöse, sondern auch eine nationale Einrichtung, was nicht mit dem Begriffe «nationalistisch» gleichzusetzen sei. Immerhin habe die Kirche Wesentliches zur Erhaltung des serbischen Volkstums beigetragen, sie habe aber keine unmittelbare Beziehung zur Politik und den politischen Parteien, auch nicht zur kommunistischen, und habe überdies nie gegen andere Kirchen Stellung genommen. Die Bischofsversammlung habe sich nie staatsfeindlich geäussert[45].

Die Bischofssynode beschloss während ihrer Tagung vom 9. bis 17. Mai die Eröffnung einer Abteilung der Belgrader Theologischen Fakultät in Amerika für die Bistümer in den Vereinigten Staaten und Kanada, die Errichtung neuer Bistümer in Australien und Neuseeland sowie die Herausgabe einer Enzyklopädie der serbischen Kirche[46].

In Orachovica in Slawonien wurde eine neue Kapelle geweiht. An verschiedenen Orten (so im Kloster Lepavina) wurden Kirchweihfeste begangen, die oft mit Visitationsreisen der Bischöfe verbunden sind. – Am 5. August wurde in Columbus (Ohio)/Vereinigte Staaten eine serbische Kirche geweiht[47].

Im Juli wurden in Tuzla (Bosnien) zwei **römisch-katholische** Geistliche verhaftet, die sich auf Heimaturlaub aus Österreich befanden, wo sie südslawische Gastarbeiter betreut hatten. Sie sollen staatsfeindliche Schriften kroatischer Flüchtlinge bei sich gehabt haben[48].

Die **griechische**[49] Kirche hat Ende Oktober den Besuch des Patriarchen Poimén von Moskau empfangen. – Die inneren Zer-

---

[44] Pr. 1. X., S. 1f.

Literatur zur serbischen Kirche: Dušan A. Mitošević: Manastir Gornjak. Zadužbina kneza Lazara (Das Kloster G., Stiftung des Fürsten Lazarus, 14. Jh.), 2. Aufl., 1971 (vgl. G Okt. 271) // Oto Bihalji-Merin (Hrsg.): Kunstschätze in Jugoslawien, übers. von Sibylle Schneider, Stuttgart 1972. W. Kohlhammer Verlag. 440 S. – 98 DM. // Pr. 15. XI. fehlt mir.

[45] Pr. 1., 15. IX., je S. 10f.; Ep. 17. X., S. 3–5 = OSt 1972/III–IV, S. 57f.

[46] Ir. 46/III, 1972, S. 430.

[47] Pr. 1. IX., S. 4; 1. X., S. 7. – 1. IX., S. 5.

[48] FAZ 25. VII., S. 4.

[49] **Literatur zur griechischen Kirche:** Johann Kraus: Missionarischer Aufbruch der Kirche von Hellas, in: Nouvelle Revue de Science Missionaire» (Beckenried/Schweiz) 1972/III, S. 231–239 // Konstantin M. Bónis (Mponēs): Katálogos episkópōn, diamenóntōn en Helládi, metà è áneu episkopês, katà to étos 1833 (Katalog von Bischöfen, die nach ihrem Amt oder ohne ein solches, bis 1833 in Griechenland verweilten), Athen 1972, 55 S. (Sonderdruck aus «Theologia»).

Verschiedene Nummern von E bringen Titelverzeichnisse neuer Bücher und Besprechungen.

würfnisse, durch die sie schon lange gekennzeichnet ist, sind während der Tagung der Hl. Synode vom 15. bis 30. November erneut aufgebrochen, der ersten seit der neuen Kirchenverfassung von 1969. Das Erzbistum Athen hatte die Tagesordnung am 6. Oktober veröffentlicht, nachdem sie von der Mehrheit der Bischöfe gutgeheissen worden war[50]. Auf dem Programm standen die Themen: Schutz der Familie angesichts der demographischen Entwicklung; Einigkeit im Rahmen der Orthodoxie; Gerechtigkeit und Vollständigkeit in der geistlichen Versorgung. Dagegen wurde von verschiedener Seite eingewandt, es handle sich nicht um Themen von wirklicher Aktualität. Vielmehr sei die Frage der Häresie, besonders der Häresie des Kommunismus, der moralische Verfall der Gesellschaft und auch die Frage der ökumenischen Beziehungen bedeutsam, die für viele Metropoliten ein Ärgernis seien, auf deren Gefahr Metropolit Theoklet von Ätolien und Akarnanien in einem Schreiben an die Synode hinwies. Überdies war die Redezeit für jeden einzelnen zum gleichen Punkte der Tagesordnung auf 15 Minuten beschränkt und bestimmt worden, dass er vom Vorsitzenden unterbrochen werden könne, wenn er sich einer ungebührlichen Sprache bediene. Auch war die Abgabe öffentlicher Erklärungen verboten (woran sich verschiedene Bischöfe nicht hielten) und die Teilnahme an der Synode nur Eingeladenen gestattet.

Die Tagung selbst verlief sehr unruhig. Es gab dauernd Unterbrechungen, und die Tagesordnung konnte nicht zu Ende beraten werden. Eine Minderheit von zwölf Metropoliten um Metropolit Augustin von Florina stellte sich immer wieder gegen Erzbischof Hieronymos von Athen. Man verlangte eine permanente Tagung der Synode, eine unbeschränkte Redezeit und die Beschäftigung mit brennenden Themen (Augustin selbst schlug deren 50 vor). Diese Gruppe vertrat die Auffassung, die Kirchenverfassung von 1969, die der Kirche de facto eine grössere Unabhängigkeit brachte, mache sie zur Gefangenen des Staates. Sie schlug vor, die zehn Mitglieder der Hl. Synode von allen Bischöfen wählen zu lassen, während sie jetzt von der Bischofssynode auf Vorschlag der aus dem Amt scheidenden Mitglieder der Hl. Synode ernannt werden. Doch wurde die vorgelegte Liste mit 64 Stimmen bei 12 Enthaltungen angenommen. Ausserhalb der Tagesordnung wurde die

---

[50] Presse 19.X., S.2; vgl. im übrigen oben S. 7. – Ep. 17.X., S.5 = OSt 1972/III–IV, S.59.

Freimaurerei erneut verurteilt; alle anwesenden Metropoliten unterzeichneten eine Erklärung, dass sie der Grossloge von Griechenland nicht angehörten. – Zum Schluss wurde ein Antrag des Athener Erzbischofs, die Synode zu verlängern, da sie mit den Traktanden nicht zu Ende gekommen sei, einhellig abgelehnt, und ein Vorschlag von seiner Seite, im Februar 1973 eine ausserordentliche Synode einzuberufen, erhielt nur sechs Stimmen[51].

Zu diesen Spannungen haben sicherlich auch die Massnahmen der Regierung gegen den oder jenen Geistlichen beigetragen. So wurde am 3. September der 62jährige Pfarrer Georg Pyrunákis von der Staatspolizei verhaftet, da er sich im Monatsblatt «Christianikí» von der Regierung distanzierte und ein Eintreten der Kirche für politische Gefangene gefordert hatte; er habe auch Jugendliche und Studenten in regierungsfeindlichem Sinne beeinflusst[52].

Daneben ist die gesetzgeberische Tätigkeit der Synode weitergegangen. Am 4. September wurden Bestimmungen für die Wahl der neuen Kirchenräte für die Zeitspanne 1973–1975 (durch Auslosung) erlassen. Ein weiteres Gesetz (3. Mai) regelt die Organisation, den auf drei Jahre verteilten Lehrplan, die Dauer des Schuljahres, Prüfungen und Diplome einer neu errichteten Diakonissinnen-Schule für Sozialfürsorge, ein solches vom 12. Juni ordnet die Mönchs- und Nonnenklöster nach koinobitischen und idiorrhythmischen, den Eintritt von Novizen, die Leitung und wirtschaftliche Fragen[53]. – Am 9. Juni erfolgte die Regelung der Vergabe von 129 kirchlichen Stipendien für theologische und andere Studien in Griechenland sowie im orthodoxen und nichtorthodoxen Ausland, die Dauer der Verleihung, die Auswahl nach der Würdigkeit, die Möglichkeit einer Umschulung in Griechenland u.a.m. – Am 25. Oktober 1971 wurde das Verfahren bei der Einrichtung kirchlicher Stiftungen geregelt. Am 5. Mai wurde der Betrieb des Wallfahrtsortes Marina in Alexandrúpolis, am 31. Mai die Verwaltung des gesamthellenischen Heiligtums auf der Insel Tinos und am 5. August die Stiftung eines kirchlichen Gymnasiums auf Mytilene gesetzlich geordnet[54]. Am 15. Oktober erfolgte die Eröffnung des Patriarchats-Instituts für patristische Studien in Thessalonich in einem neuen Gebäude, an die sich ein Kongress über den hl. Johannes Chrysostomos anschloss. Am 10. Dezember geschah die Grundsteinlegung des ersten «Bibel-Zentrums» in Spata (Attika), das eine Spezialbibliothek enthält und dem Studium sowie der Verbreitung der Hl. Schrift dienen soll[55].

---

[51] Ep. 12. XII., S. 4–7; Ir. 45/IV, 1972, S. 540–544; 46/I, 1973, S. 88–96; Presse 11. XII., S. 2; NZZ 16. XI., S. 6.

[52] W 4. IX., S. 6; NZZ 16. XI., S. 6.

[53] E 15. X., S. 591f.; Ep. 3. X., S. 4f. – E 1. X. (B), S. 116–123. – Ebd. 124–127.

[54] E 1. X. (B), S. 128–136; Ep. 31. X., S. 7. – Ebd. 169–176. – Ebd. 144–146. – Ebd. 146–162. – Ebd. 139f.

[55] Ep. 14. XI., S. 4. – 12. XII., S. 11.

Um die «automatische Scheidung» ist es in der ersten Julihälfte zu einer scharfen Auseinandersetzung zwischen der Kirche und dem Staate gekommen, der eine Gesetzesvorlage vorbereitet hatte, dergemäss eine Scheidung nach siebenjähriger Trennung ausgesprochen werden kann, wenn einer der beiden Partner sie verlangt. Der Athener Erzbischof erhielt am 4. Juli von der Regierung die Zusicherung, dass nichts ohne Zustimmung der Kirche erfolgen solle. Die Hl. Synode lehnte in dieser Angelegenheit jegliches Entgegenkommen ab. – An den Lehrgängen während des ersten Jahres des neugegründeten Theologischen Abendseminars in Athen nahmen 102, im folgenden Jahre 230 Hörer teil. Die Studiendauer beträgt vier Jahre; dazu kann ein Ergänzungskurs von zwei Jahren treten[56].

Am 5. August starb der Titular-Metropolit (seit 1967) Emmanuel (Karpáthios) von Messembria 85jährig in Athen. – Am 19. November wurde der Theologe Prof. Anastasios Jannulatos, Leiter der «Apostolischen Diakonie», zum Titular-Bischof von Andrutsa geweiht[57].

Nach einem Erlasse des Innenministeriums werden Kinder der **«Zeugen Jehovas»,** die als nicht anerkannte Religionsgemeinschaft auch keine gültigen Ehen vollziehen können, als unehelich betrachtet[58].

An der Beisetzung des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras von **Konstantinopel**[59], wo noch 13000 Orthodoxe leben, nahmen Vertreter der Patriarchate Alexandrien, Antiochien, Jerusa-

---

[56] Ep. 14. XI., S. 8.

[57] E Sept. 500. – Ep. 14. XI., S. 7.

Emmanuel, * Nisyron 1887, stud. in Chalki, 1916 Priester, wirkte bis 1941 auf Rhodos, dann in Athen, 1947–1967 Metropolit von Naxos; verfasste Predigten und kirchengeschichtliche Werke.

Der verstorbene Metropolit (seit 1956) Meletios von Kythera (vgl. IKZ 1972, S. 148), war * Magula bei Sparta 6. VI. 1892, stud. in Athen, Leipzig und München, 1922 Mönch und Gemeindepriester in Kalamä und Sparta, Religionslehrer, während des Zweiten Weltkrieges verhaftet, Leiter der kirchl. Schule auf Patmos und in Korinth: E 1. IX., S. 536–540.

[58] FAZ 26. I., S. 24.

[59] **Literatur zum Patriarchat Konstantinopel:** H. M. Biedermann: Prophet der Einheit der Kirchen: Person und Wirken des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I., in HK August 384–388 // Nachrufe auf Athenagoras: E August (ganzes Heft; mit vielen Abbildungen und Darstellung auch des Begräbnisses) // CV 11. VIII., S. 1–5 // Ž Aug. 54 f.; StO Okt. 31–34 // OSt 1972/III–IV, S. 2–10. // Nach der Wahl des neuen Patriarchen, in HK Sept. 426–428.

Jürgen Kuhlmann: Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus, Würzburg 1968. Augustinus-Verlag. 135 S. // Rainer Stichel: Studien zum Verhältnis von Text und Bild spät- und nachbyzantinischer Vergänglichkeits-Darstellungen, Wien 1971. Böhlau. 153 S., 20 Tafeln (Byzantina Vindobonensia V) // Ernst Ch. Suttner: Der Stern von Bethlehem in Ikonographie und Hymnen der griechischen Kirche, in «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» 56/II (1972), S. 98–107 // Otto Meinardus: The Panagia of Soumela: Tradition and History, in «Orientalia Suecana» XIX–XX (1970/71), S. 63–80 (eines der drei der Überlieferung nach vom Evangelisten Lukas gemalten Bilder, aus einem Kloster bei Trapezunt, jetzt in der Kirche der Panagia von Soumela in Kastania bei Verria; mit Lit.-Angaben und Bildern) // R. Potz: Patriarch und Synode in Konstantinopel, Wien 1971 // N. Bănescu: Glanzlichter der byzantinischen Geschichte. Anthologie (rum.), mit Einleitung, Erläuterungen und Bibliographie von Gh. Cronț, Bukarest 1971. Editura Albatros. 216 S. (vgl. MA Jan./Febr. 105–108).

lem, Russland (Metropolit Nikodem), Serbien, Rumänien, Bulgarien sowie der griechischen Landeskirche, meist deren Patriarchen, mit vielen Metropoliten und sonstigen Würdenträgern, weiter zahlreiche Metropoliten des Patriarchats selbst sowie Vertreter der griechischen und türkischen Regierung teil (zu Vertretern nichtorthodoxer Kirchen vgl. unten S. 33f.). Die Loyalität des Verstorbenen der Türkei gegenüber wurde auch von der türkischen Presse anerkannt, doch erklärte der türkisch-orthodoxe Patriarch Euthymios II., die türkischsprechenden Orthodoxen hätten den Verstorbenen nicht als ihren Patriarchen anerkennen können, da er sich nie voll zum Türkentum bekannt habe. Sie wünschten ihm aber als einer eindrucksvollen religiösen Persönlichkeit Gottes Erbarmen[60].

Am 24. Juli legte Patriarch Demetrios[61] der Hl. Synode sein Programm vor, das enge Zusammenarbeit mit deren Mitgliedern sowie Bemühungen um die Erhaltung des Patriarchats in Konstantinopel vorsieht. (Dafür setzte sich am 10. September auch der Exarch des Patriarchen in Nord- und Südamerika, Erzbischof Jakob, gegenüber dem Vorschlage des Geistlichen Phaethon Konstandiníds aus Charlotte/N.C. ein, der für Verlegung der Residenz an einen andern Ort, etwa Genf, eingetreten war[62].) Weiter beabsichtigt der neue Patriarch einen Ausbau der Dienste des Patriarchats, verstärkte Bemühungen um die Diözesen ausserhalb der Türkei sowie um den Athos und die Einheit der Orthodoxie; endlich gelobte er eine Weiterführung der Linie des Patriarchen Athenagoras. Die Synode stimmte diesem Programm zu. – Diese Äusserungen haben auch in ökumenisch gesonnenen Kreisen der griechischen Landeskirche Befriedigung ausgelöst und das anfängliche Erstaunen über diese Wahl zurückgedrängt. Die griechische Kirche hatte sich zu dem von der türkischen Regierung verlangten Zustimmungsrecht zur Kandidatenliste nicht geäussert, um neue Reibungen zu vermeiden. Das findet allerdings nicht die Billigung gar mancher Kreise der griechischen Öffentlichkeit. Umgekehrt haben orthodox-konservativ eingestellte griechische Kreise den Patriarchen vor einer Fortsetzung der ökumenischen Linie seines

---

[60] E Aug. 419. – Cumhuriyet (die Republik; türk. Tageszeitung) 9.VII., S. 2 u.ö. – Cumhuriyet 8.VII., S. 7.

[61] **Demetrios,** * Konstantinopel 1914 (der Tag wird nirgends angegeben), stud. 1931–1937 auf Chalki, 1942 Priester, wirkte bis 1945 in Iran, dann Pfarrer im Konstantinopler Vorort Feriköy, 1965 Weihbischof des Stadtteils Kurtulus, 15.II.1972 Metropolit von Imbros und Tenedos. Er spricht Griechisch, Türkisch und Französisch: CKKB 5.VIII., S. 197.

[62] NYT 10., 12.IX.

Vorgängers gewarnt, da sonst eine Auflösung der Orthodoxie und deren Unterwerfung unter den Papst drohe[63]. – Am 28. August beglückwünschte eine Abordnung der griechischen Landeskirche unter Metropolit Stylianos von Nikopolis und Prévesa den neuen Patriarchen; am 28. November huldigte ihm eine Abordnung der kretischen Landeskirche unter Erzbischof Eugen[64].

Die Synode des Patriarchats ist durch die Metropoliten Maximos von Stavrúpolis und Chrysostomos von Myron ergänzt worden und besteht nun aus 11 Mitgliedern, nämlich (ausser den Genannten) den Metropoliten Meliton von Chalkedon, Dorotheos der Prinzeninseln, Kyrill von Chaldia, Chrysostomos von Neokaisareia, Maximos von Laodikeia, Maximos von Sardes, Hieronymos von Rhodópolis, Simeon von Eirenúpolis und Gabriel von Kolonai. Diese Synode bestimmte am 12. September den Bischof Photios von Tralleis, Vikarbischof von Chalki, zum Nachfolger der Patriarchen als Metropolit von Imbros und Tenedos. Neuer Vikarbischof von Chalki wurde als Bischof von Heliúpolis der Professor in Chalki, Diakon Athanasios Pappas. – Mitte Oktober starb Metropolit Nikolaus von Anneä im Alter von 70 Jahren. – Die aus der Apostelgeschichte (16, 11–16) bekannte Purpurhändlerin Lydia aus Philippi wurde als erste Europäerin, die vom Apostel Paulus getauft wurde, heiliggesprochen[65].

Das Athos-Kloster Esphighménu hat sich zum Vorkämpfer der Klöster gemacht, die den ökumenischen Gedanken scharf ablehnen, der sogenannten «Zeloten», und deshalb den Patriarchen Athenagoras und nun auch seinen Nachfolger Demetrios in der Hl. Messe nicht mehr erwähnen. Unter den Mönchen haben sich daraus lebhafte Auseinandersetzungen ergeben, die in Flugschriften ausgetragen werden und zur Abweisung einer vermittelnden Abordnung von drei Mönchen durch das Kloster führten. Vom 29. September bis 10. Oktober verweilte als Abgesandter des Ökumenischen Patriarchen Metropolit Alexander von Philippi, Neápolis und Thasos bei der Regierung der Mönchsrepublik, um die laufenden Fragen zu besprechen. Vor allem wurden der Zwist mit der griechischen Regierung, die liturgische Erwähnung des Patriarchen, die Hinwendung des Klosters Esphighménu zu den «Zeloten», die sich einer Jurisdiktion ausserhalb des Athos unterstellen wollen, und Massnahmen zur Wiederherstellung der gesetzlichen Ordnung besprochen. Dabei stellte sich heraus, dass 7 Klöster den Patriarchen im Gottesdienst nicht erwähnen und die Mön-

[63] Ep. 8. VIII., S. 2f., 5–9; Presse 17. VII., S. 3; NZZ 22. VII., S. 4; Westfälische Nachrichten (Münster) 14. VIII.

[64] Ep. 19. IX., S. 3–5. – 12. XII., S. 3.

[65] Ep. 19. IX., S. 2f. = OSt 1972/III–IV, S. 55. – Ebd. 56. – FAZ 19. X., S. 4. – Ep. 17. X., S. 2f. = OSt 1972/III–IV, S. 57.

che von Esphighménu die ganze Kirche als vom wahren Glauben abgefallen betrachten, weil sie den neuen (gregorianischen) Kalender eingeführt hat. Die Mönchsregierung erkannte zum Schluss den guten Willen des Abgesandten an und beschloss einen Aufruf an die «irrenden Brüder», die Einsetzung eines «Buss-Ausschusses» sowie das Verbot aufrührerischer Schriften. – Die Brandschäden in den Klöstern Rossikon und Chilandar werden unter Aufsicht des griechischen Archäologischen Dienstes ausgebessert. – Die Mönche haben sich Anfang November in Drahtungen an das Ökumenische Patriarchat und die griechische Regierung über die Massnahmen des griechischen Gouverneurs ihrer Halbinsel beschwert. Sie befürchten, die Regierung wolle den Athos in ein Touristenzentrum verwandeln und die Autonomie der Mönchsrepublik weiter einschränken[66].

Im Oktober fand eine Tagung aller griechischen Geistlichen unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats in **Deutschland** zu Bad Arnoldsheim bei Homburg vor der Höh unter Leitung des Bischofs Irenäus für Deutschland und Westeuropa statt. In der Bundesrepublik leben 350000 (nach andern Angaben etwa 400000) fast durchwegs orthodoxe griechische Gastarbeiter. Für die 5000 von ihnen, die in Schleswig-Holstein arbeiten, soll nun ebenfalls eine Pfarrei mit dem Sitz in Lübeck errichtet werden. – Am 28./29. Oktober nahmen an einem Kongress junger Orthodoxer in **Belgien** 120 Gläubige teil, die sich über ihre persönliche Entscheidung für den orthodoxen Glauben unterhielten. – Am 11./12. November tagte der «Orthodoxe Kongress» für West-**Frankreich** in Le Mans, für Süd-Frankreich in Marseille. – Vom 22. bis 26. Oktober fand die 50-Jahr-Feier der Diözese Thyat(e)ira statt, die seit 1968 auf **Grossbritannien,** Irland und Malta beschränkt ist. Hier leben jetzt etwa 100000 Gläubige in 47 Gemeinden, davon 13 in London. Die anglikanische Kirche unterstützt diese Gemeinden nach Kräften[67].

Erzbischof Makarios III. von **Kypern** betonte wiederholt, dass er sich in seinen staatspolitischen Entscheidungen nur von «nationalen Erwägungen» leiten lasse. Damit nahm er gegen den wiederholt vorgetragenen Wunsch seiner drei Mitbischöfe (vgl. IKZ 1972, S. 152) Stellung, sich seines Amtes als Staatspräsident zu entledigen. Im Zusammenhang damit kam es zu einer Demonstration gegen den 83jährigen Bischof Gennadios von Paphos, zu dessen Schutz Solda-

---

[66] Ir. 46/III, 1972, S. 400–408; Ep. 28. XI., S. 2–5. – Ir. 46/III, 1972, S. 400. – Presse 16. XI., S. 2.

Mönch Theodoret vom Athos: Die Kommunion der Hl. Sakramente auf dem Berg Athos (griech.), Athos und Athen 1972. 278 S.

[67] OSt 1972/III–IV, S. 52f. – W 16. X., S. 21. – Ep. 31. X., S. 7. – Ebd. 3f.

ten eingreifen mussten. Solcher Schutz soll ihm freilich in Hinkunft nicht mehr gewährt werden, «da sich die Behörden in kirchliche Angelegenheiten nicht einmischen». Einer Synodalversammlung, die Makarios am 19. September einberief, blieb Bischof Kyprian von Limassol trotz der Gefahr kirchlicher Sanktionen fern. Alle Bischöfe sprachen sich am 10. Oktober erneut für den Anschluss der Insel an Griechenland (die [H] Enosis) aus und brachten dadurch den Erzbischof in Verlegenheit, der seinerseits am 18. Oktober eine von Bischof Gennadios einberufene Synode für unkanonisch erklärte und absagte; sie sollte über den Entzug seiner kirchlichen Ämter entscheiden. Auch als der Erzbischof am 2. November seine Absicht verkündete, «aus Rücksicht auf seine Wähler» an seinem Staatsamte festhalten zu wollen, gaben die Bischöfe ihre Bedenken nicht auf und forderten Makarios wiederholt, zuletzt Anfang Januar 1973, zum Verzicht auf; sie drohten dabei mit einem kanonischen Verfahren. Ausserdem strengte Bischof Gennadios ein Gerichtsverfahren in Nikosia gegen eine Reihe kirchlicher Beamter an, die ihn seit März am Betreten seiner Residenz in Paphos verhindern; er residiert seitdem im Kloster Trooditissa. Am 2. Januar 1973 kündigte Erzbischof Makarios III. öffentlich an, er werde sich wieder als Kandidat für die Wahlen des Staatspräsidenten am 18. Februar 1973 aufstellen lassen[68].

Als Nachfolger des verstorbenen Katholikos Ephraem II. von **Georgien**[69] (vgl. IKZ 1972, S. 152) wurde am 1. Juli von der 11. Nationalsynode der Georgischen Kirche in geheimer Abstimmung der seitherige Thronverweser als David V. zum 145. Erzbischof von Mcheťi, Metropolit von Tiflis und Katholikos-Patriarchen von Georgien gewählt und am folgenden Tage in der Kirche von Mcheťi inthronisiert. Die Synode bestand aus Metropolit David von Urbnisi (dem Gewählten) sowie Elias von Suchum-Abchasien, Roman von K'ut'aisi-Gaenat'le, Zenobios von T'et'ri-C'qaro und dem Chorbischof Gaius von C'ilk'neli, ferner (wie vielen?) gewählten Vertretern der Priester und Laien. Als Gäste nahmen drei russische Bischöfe unter Leitung des Metropoliten Alexis von Reval und Estland sowie der armenische Katholikos Vazgén mit einem Bischof und einem Archimandriten teil. An den an die Inthronisation anschliessenden Beratungen beteiligten sich

---

[68] FAZ 26. VII., S. 3; 30. VIII., S. 6; 21. IX., S. 8; 12. X., S. 5; 13. X., S. 6; 21. X., S. 4; 3. XI., S. 8; 27. XI., S. 8; 3. I. 1973, S. 4; 6. I. 1973, S. 5.

[69] Über ihn vgl. Ż Juni 57–63; JMP Mai 58, Juni 57–64.

auch der Beauftragte der georgischen Unions-Republik für religiöse Fragen, Dimitre Šalatušvili[70].

Anlässlich des 17. Jahrestages der Inthronisation des **armenischen** Katholikos Vazgén von Ečmiadzín am 1. Oktober überbrachte der georgische Katholikos David V. seine Glückwünsche und betonte dabei die enge Verbundenheit der beiden (konfessionell verschiedenen) Kirchen. – Am 21. April 1971 erfolgte die Grundsteinlegung für ein neues armenisches theologisches Seminar in Jerusalem. – Am 18. Oktober feierte der langjährige (bis 1971) Generalabt der **uniert-armenischen** Mechitaristen-Kongregation in Wien, Erzbischof Mesróp Habozián, seinen 85. Geburtstag. Er hat sich um den Ausbau der Fachbibliothek des Klosters und der armenischen Kunstsammlung sehr verdient gemacht[71].

Patriarch Elias IV. von **Antiochien**[72] drückte in einem Schreiben an alle orthodoxen Patriarchen seine Bereitschaft aus, an einer Lösung der Fragen mitzuwirken, die alle Orthodoxen betreffen. Am 5. November ernannte er den Theologieprofessor Panteleëmon Rhodópulos aus Thessalonich zum Leiter der Theologischen Akademie in Belmont (Belement)[73].

Nach den Streitigkeiten der letzten Jahre (vgl. zuletzt IKZ 1971, S. 139) haben sich die Metropoliten Basíleios (Semāḥa) von Ḥaurān sowie Michael (Šāhīn) von Toledo/Ohio der Mehrheit unterworfen und am 20. Oktober 1970 die Gemeinschaft mit ihr wiederhergestellt. Die Metropoliten Paul von Sidon und Tyros sowie Epiphanes von Akkon erklärten hingegen schliesslich doch ihr Festhalten an ihrem bisherigen Standpunkt[74].

Im Juni wurde eine neue Kommission für die Revision des orientalischen Kirchenrechts eingesetzt, die an die Stelle der 1935 gebildeten tritt, die ihre Arbeiten 1962 eingestellt hatte. Ihr Vorsitzender ist Kardinal Josef Parecattil, Erzbischof von Ernakulam, für die syrisch-malabarische Kirche Indiens; sein Stellvertreter ist der Procurator des syrischen (syrianischen) Patriarchen von Antiochien, Bischof I. Mansūrātī, und Sekretär der Rektor des Orientalischen Instituts in Rom, I. Žužek. Zu den 24 Mitgliedern zählen alle orientalischen Patriarchen und mehrere Präfekten römischer Kongregationen. – Zwei Drittel des orientalischen Kirchenrechts (Ehe, Prozessordnung, Ordensleute, kirchliche Güter, orientalische Riten) sind zwischen 1949 und 1957 veröffentlicht worden. Die neue Kommission soll eine Revision bereits vorliegender, z. T. veröffentlichter Codices vornehmen; sie soll sich dabei an die Richtlinien des

---

[70] Ž Juni 63; JMP Juni 64 (beide mit Bildern); Ž Aug. 3, 49–53; Sept. 47–51; StO Okt. 34–40; Ep. 25. VII., S. 10f.

David V., eigl. Chariton Džibóevič Devdariani, * Mirocminda/Kr. Charagul, 7. IV. n. St. 1903, im Kloster Mġvime bei Č'iat'uri ausgebildet, 1926 Priester, seit 1928 Gemeindegeistlicher in Tiflis, 1956 (als Witwer?) Mönch und Archimandrit sowie Bischof von Margvet'i-Urbnisi, 1959 Chor-Bischof mit dem Titel von Manglisi: Ž Juni 63; JMP Juni 64 (beide mit Bild).

[71] Armenpress, Eriwan, 3. X. – POC XVI/71, S. 199. – Presse 18. X., S. 4.

[72] **Literatur zur Antiochener Kirche:** J. Nasrallah: Saints et évêques d'Émèse (Homs) [bis zum 6. Jh.], in POC XVI/1771, S. 213–234.

[73] CV 9. IX., S. 12. – Ep. 28. XI., S. 5f.; Ir. 46/I, 1973, S. 62.

[74] POC XXI, 1971, S. 76–81; 197f.

Konzilsdekrets «Orientalium Ecclesiarum» halten. Eine Eingliederung dieses Rechts in den neuen «Codex Iuris Canonici» ist nicht vorgesehen. Der Ausschuss ist dem Papst unmittelbar verantwortlich[75].

Den Bewohnern des 1951 gesprengten **melchitischen** (griechisch-katholischen) Dorfes Iqrit und des 1953 gesprengten maronitischen Dorfes Kafr Bir'am im Norden Israels, nahe der libanesischen Grenze, wurde trotz des Eintretens des melchitischen Erzbischofs Joseph Raya von Haifa die Rückkehr in ihre Dörfer verweigert, obwohl ein Urteil des obersten israelischen Gerichtshofes sie angeordnet hatte (vgl. IKZ 1972, S. 155). Verschiedene Bewohner, die sich dort eingerichtet hatten, wurden von der Polizei mit Gewalt entfernt. Als Zeichen des Protestes hielt Erzbischof Raya am 13. August einen Gottesdienst in der stehengebliebenen Kirche von Kafr Bir'am[76].

Ende Oktober traf der neue **maronitische** Metropolit für Ägypten, Josef Mar'ī(?), am Nil ein[77].

Der koptische Patriarch Schenūte III. feierte anlässlich seines Besuches (17.–30. Oktober) beim **jakobitischen** («syrisch-orthodoxen») Patriarchat einen gemeinsamen Gottesdienst mit Patriarch Ignaz XXXIX., Jakob III., Severus, an dem auch orthodoxe und römisch-katholische geistliche Würdenträger teilnahmen. Der koptische Patriarch besichtigte dabei auch die libanesische Grenze gegen Israel und verweilte einige Zeit in Beirut[78].

Zwischen dem 16. Juni und 13. Juli besuchte Patriarch Ignaz XXXIX. seine Gemeinden im ʿIrāq und legte den Grundstein für ein neues Patriarchatsgebäude in Bagdad. – Am 18. Juni weihte Metropolit Athanasios Josua den neuen Altar der jakobitischen St.-Markus-Kirche in Hackensack (N.J.)/Vereinigte Staaten. An der Feier beteiligten sich auch armenische Geistliche. – Vom 5. bis 7. Januar 1973 beging die «Christlich-Orientalische Gemeinschaft» in Deutschland (Sitz Stuttgart; vgl. IKZ 1972, S. 158), die vor allem arabischsprechende Studenten christlichen Bekenntnisses umfasst, ihre Weihnachtsfeier (a. St.) in Hannoversch-Münden. – Im Libanon wird durch den Musikwissenschafter Ivar Schmutz-Schwaller (Köln) die syrische Kirchenmusik auf Tonbänder aufgenommen und soll dadurch der Nachwelt erhalten bleiben[79].

---

[75] HK Juli 361.

[76] FAZ 9. VIII., S. 3; International Herald Tribune (Paris) 9. VIII.; FAZ 11. VIII., S. 3; 29. VIII., S. 11 (beschreibt die Vorgeschichte); Wat 20. VIII., S. 1 (Aufruf des koptischen Patriarchen); 3. IX., S. 3 links oben (Aufruf des melchitischen Patriarchen); POC 22/II, 1972, S. 197–201. – OM 1972/VII–VIII, S. 379, schreibt Bir'im.

Ein Verzeichnis der bei den Wahlen im Libanon am 16. IV. gewählten Abgeordneten nach Konfessionen gibt Oriente Moderne März/April 191 f.; POC 22/II, 1972, S. 206 f.

[77] Wat 5. XI., S. 2 links unten.

[78] MB Nov. 541–551 (mit Bildern).

Werner Strothmann: Der Patriarch der syrisch-orthodoxen Kirche und das Tetraevangelium Syriacum in Wolfenbüttel, in «Wolfenbütteler Beiträge», Band I (Frankfurt/Main 1972), S. 217–235.

Vom 26. bis 31. Oktober fand unter dem Vorsitz des syrianischen Patriarchen Ignaz Anton II. (Hayek) im Pontificio Istituto Biblico in Rom ein «Symposium Syriacum» statt, auf dem zahlreiche Vorträge gehalten wurden (vgl. die Einladung).

[79] MB Sept. 472–477, 485. – Nach einem Einladungsschreiben. – Süddeutsche Zeitung (München) 27. IX., S. 12.

Unter Leitung des **chaldäischen** (uniert-nestorianischen) Bischofs Rafael Bidawid wird augenblicklich Material für ein neues, umfassendes syrisches Wörterbuch gesammelt (es gibt schon mehrere solche): FAZ 11. VIII., S. 2; 21. VIII., S. 16.

Nach längeren Machenschaften erhielt die «Apostolische altkatholische Kirche», wie sich die Anhänger des gewählten **assyrischen (nestorianischen)** Gegenpatriarchen Mār Addai Girgis (= Georg; vgl. IKZ 1971, S. 22) nennen, die Möglichkeit, ihren Kandidaten durch von ihm selbst geweihte Bischöfe am 20. Februar in Bagdad weihen zu lassen, bevor die Polizei die Versammlung auflöste. Kurz darauf freilich wurde Mār Addai Girgis am 21. März eröffnet, dass die ʿirāqische Regierung ihn nach Anhörung anderer christlicher Kirchenoberhäupter nicht als Patriarchen anerkenne. Er musste unter dem Druck der Regierung und der Anhänger des Patriarchen Simon XXIII. Jesse in die Dörfer um Mossul fliehen. Von seinen Anhängern hat vor allem der von ihm nach Trichur (Kerala/Indien entsandte), wissenschaftlich gut ausgebildete Metropolit indischen Ursprungs, Mār Afrem, unter den dortigen 15000–20000 Nestorianern **(Mellusianer)** allerlei Erfolg. Es scheint, dass die Mehrheit der Gläubigen ihm anhängt, während der von Patriarch Simon dorthin entsandte Metropolit Mār Timotheos, ein zurückgetretener Beamter ohne Vorbildung für sein neues Amt, sich nicht durchsetzen konnte; um verschiedene kirchliche Besitztümer werden Prozesse geführt[80].

Das Patriarchat **Jerusalem** hat eine Hl. Synode von 12 Mitgliedern, und drei Patriarchalvikare: für Jerusalem, für Ost-Jordanien und für Bethlehem, sowie drei Exarchen im Auslande: in Athen, Konstantinopel und auf Kypern. Daneben bestehen die Bruderschaft des Hl. Grabes und sechs Klöster, darunter drei in Jerusalem. Als Zeitschrift erscheint «Nea Zion». – Patriarch Benedikt besuchte während eines privaten Europa-Aufenthaltes in Begleitung des Erzbischofs Basíleios von Jordanien sowie eines Diakons das orthodoxe Zentrum Chambésy bei Genf[81].

Die Leitung der russischen Geistlichen Mission in Jerusalem wurde anstelle des Archimandriten Hieronymos (Zinov'ev) dem bisherigen stellvertretenden Leiter, Archimandrit Clemens (Tolstíchin), übertragen. – An dem 2. internationalen christlichen Palästina-Kongress, der vom 20. bis 23. September in Canterbury stattfand, beteiligten sich Vertreter aus 20 Ländern[82].

Im Rahmen des Patriarchats **Alexandrien**[83] wurde im Oktober Metropolit Nikodem von Dār es-Salām nach Memphis versetzt. Sein Nachfolger wurde Hilfsbischof Frumentios. Zu gleicher Zeit erfolgte die Weihe zweier neuer Hilfsbischöfe sowie dreier schwarzer Hilfsbischöfe für die Missionskirchen in Uganda (hier Ruben Spartas, der seinen Konflikt

---

[80] POC XXII/2, 1972, S. 221–224.

[81] CV 1. XII., S. 11. – G Okt. 268.

[82] StO Sept. 2. – Wat 24. IX., S. 1 links unten, 4 oben.

[83] **Literatur zum Sinai:** Georg Gerster: Sinai. Land der Offenbarung, 2. Aufl., Zürich und Freiburg/Br. 1970. Atlantis Verlag. 224 S. 4° (wird gesondert angezeigt).

mit dem Patriarchat – vgl. IKZ 1971, S. 24 – inzwischen beigelegt hat), für Kenia und Tansania. – Am 1. Januar wurde ein Missionsseminar in Nairobi (Kenia) eröffnet, dem die kyprische Kirche finanzielle Unterstützung zukommen lässt. Neben den exegetischen Fächern wird vor allem Kirchenrecht, Patrologie und Liturgik, ferner Griechisch und Französisch unterrichtet. Besonderer Wert wird auf spirituelle Fächer, Musik und monastische Studien gelegt. Unter diesen Umständen erhofft sich der (damalige) Metropolit Nikodem von Dār es-Salām von diesem Seminar eine Förderung des Mönchtums. – Als Nachfolger von Irenäus (Talambékos), der Kanzler des Patriarchats Alexandrien geworden ist, traf am 5. Mai Archimandrit Chrysostomos (Papadópulos) als Leiter des Alexandriner Klosterhofs in Moskau ein[84].

Das Wiederaufleben der islamischen Orden in Ägypten seit etwa 1968 und die unter der Oberfläche erstarkte Wirksamkeit der (offiziell verbotenen) «Muslim-Bruderschaft» haben zu Spannungen mit den **Kopten**[85] geführt, die bis in den Anfang des Jahres 1973 fortdauern und die in allerlei Flugblättern ihren Ausdruck fanden, die sich gegen die Moskaureise des Patriarchen Schenūte III. und gegen die bei manchen Kopten vorhandene Hinneigung zum Kommunismus richteten[86]. Die Unruhen begannen im Frühjahr, als man einem aus Amerika zurückgekehrten koptischen Geistlichen in Alexandrien, der angeblich über grosse Geldmittel verfügte, den Bau einer neuen koptischen Kirche vorwarf, und als der Übertritt zweier muslimischer Studenten zum Koptentum bekannt wurde. Man errichtete nun auf einem der Kirche gehörigen Grundstück den Rohbau einer Moschee. Am 29. September wurde eine Kirche in Damanhūr angegriffen und der Geistliche sowie Gläubige mit Steinen beworfen. Später erfolgten hier sowie in Zaqāzīq neue Angriffe. Am 5. November schliesslich wurde die koptische Abū-Za'bal-Kirche in Chanka nordöstlich von Kairo (im Delta) in Brand gesteckt und am 12. November völlig zerstört, als 160 Geistliche aus Kairo in der ausgebrannten Ruine eine Hl. Messe gefeiert hatten. Auch eine Reihe umliegender Häuser wurde in Brand gesetzt, und etwa 70 Christen sollen ermordet worden sein. Die Synode trat am 13. November nach einem sehr gut besuchten Gottesdienste anlässlich des einjährigen Regierungs-

---

[84] Ep. 12. XII., S. 7f. – Ky N.F. XI/4, 1971, S. 231. – Ż Juli 21–23 (mit Bild) = StO Aug. 7; StO Sept. 29, 61f.; Ep. 13. VI.; Ir. 46/III, 1972, S. 396.

[85] **Literatur zur koptischen Kirche:** Wahl und Thronbesteigung Schenūtes III. beschreibt POC XXI/1971, S. 357–364 // Šafīq Šaḥāṭa: Aḥkām al-aḥwāl aš-šaḫṣīja li-ġair al-muslimīn min almiṣrijīn (Personenstandsrecht der nichtmuslimischen Ägypter, Teile 3 bis 5: Eherecht). Kairo 1959/1961 // Girma Wolde Kirkos: Liturgie-Sprachen in der koptischen und äthiopischen Kirche, in: Ortodoxia April/Juni 218–227. – Wat. 16. VII. fehlt mir.

[86] NZZ 3. XI. – FAZ 3. I. 1973, S. 3; 4. I. 1973, S. 1.

jubiläums des Patriarchen in Kairo zusammen und befasste sich mit der Lage. Aber auch die Regierung, der jegliche Bedrohung der nationalen Einheit zuwider ist und die am 13. August ein Gesetz zum Schutz der nationalen Einheit erlassen hatte, nahm die Vorfälle ernst und setzte am 13. November eine parlamentarische Untersuchungskommission ein. Eine Anzahl namhafter Journalisten verschiedener politischer Überzeugung und beider Bekenntnisse erliess am 16. November einen Aufruf, in dem sie auf die notwendige Gemeinsamkeit des ägyptischen Volkes über alle religiösen Bekenntnisse hinweg hinwiesen und jeglichen religiösen Fanatismus ablehnten. Der Aufruf erregte begreiflicherweise den Unwillen der Anhänger der Muslim-Bruderschaft[87].

Der parlamentarische Untersuchungsausschuss unter Dr. Gamāl al-ʿUtaifīs Vorsitz, dem auch zwei koptische Laien angehörten, legte in seinem Bericht den Wunsch der Kopten dar, die bisher (gemäss dem osmanischen Ḫaṭṭ-i Humājūn von 1856 und der Anordnung des ägyptischen Innenministeriums von 1943) für jede einzelne neue Kirche erforderliche staatliche Baugenehmigung durch eine allgemeine zu ersetzen. Wenn man auf 111 koptische Beamte in Chanka unter 756 insgesamt hingewiesen habe, so müsse betont werden, dass der Prozentsatz der Kopten in der Stadt viel zu niedrig angegeben worden sei. Ausserdem wurden die Schäden durch Brandstiftung auch an Häusern und Geschäften festgestellt und als Anlass für die Ausschreitungen neben dem Übertritt der beiden Studenten auch der Hinweis auf die Šarīʿa (das islamische Gesetz) als Grundlage des Rechts im Niltal bei der Revolutionsfeier am 15. Mai 1971 angegeben. Der Schaich Ibrāhīm al-Labbān habe in einer Flugschrift zur Zurückdrängung des Christentums durch den Islam aufgefordert. Im Zusammenhang damit wird eine Überprüfung der Religionslehrbücher vorgeschlagen. Der Patriarch habe sich wiederholt zur Israelfrage geäussert und in einem Artikel «Der Koran und das Christentum» auf die Gemeinsamkeiten beider Religionen hingewiesen. In den letzten Jahren seien 127 Kirchen neu oder wieder aufgebaut worden, darunter 68 koptische (22 neu, 42 wiederhergestellt, 4 ausgebessert). Schliesslich wurde der Wunsch nach einer Wiederherstellung des koptischen Familienrechts (besonders hinsichtlich der Scheidung) vorgetragen (seit einigen Jahren ist hier das staatliche Recht – auf islamischer Basis

[87] FAZ 18. XI., S. 6; Presse 30. XI., S. 6; NYT 15. XI. – Ahr. 17. XI. – OM Nov./Dez. 672f.

– in Geltung). – 679 islamische religiöse Gemeinschaften haben vom Ministerium für soziale Fragen jährlich 49290 ägyptische Pfund erhalten (wozu freilich noch vieles – was hier nicht gesagt wird – vom Ministerium für fromme Stiftungen – Auqāf – kommt). 438 orthodoxe (ob damit lediglich koptische gemeint sind?) Gemeinschaften haben 25785 Pfund erhalten. – Zu guter Letzt wird eine Neuwahl der zuletzt am 12. September 1961 gewählten koptischen Laienvertretung – des Maglis Millī – unter Aufsicht der Regierung vorgeschlagen[88].

Abgesehen von diesem Rechenschaftsbericht, bringen die Zeitungen nichts von den Vorfällen. Sie enthalten aber Berichte von manchen Kundgebungen zur nationalen Einheit, etwa anlässlich der Zwanzigjahrfeier der Revolution vom Juli 1952. Dabei begegneten sich in verschiedenen Städten Kopten und Muslime. Nach den Vorfällen veröffentlichte die koptische Wochenschrift «Waṭanī» (Mein Vaterland) am 12. November ein Bild des Patriarchen zusammen mit einem Imām und dem Staatspräsidenten «als Zeichen der Einheit und Liebe, die die Angehörigen der einzelnen religiösen Gemeinschaften (umam)[89] zusammenführt». Am Weihnachtsfest (n. St.) besuchte der Staatspräsident nicht nur den Schaich der Azhar, sondern auch den koptischen Patriarchen; dieser setzte sich in seiner Neujahrsansprache 1973 auch seinerseits für die nationale Einheit, aber auch für die (Palästina-)Flüchtlinge ein und sprach den muslimischen Landsleuten zum Opferfest (ʿĪd al-aḍḥā; diesmal am 9. Januar 1973) seine Glückwünsche aus.

Neben diesen krisenhaften Erscheinungen nahm des äussere Leben der koptischen Kirche seinen Fortgang. Im Oktober besuchte Patriarch Schenūte III. die Patriarchate Moskau, Konstantinopel und Rumänien, ferner den georgischen und den (ebenfalls monophysitischen) armenischen Katholikos. Während seiner Abwesenheit war Bischof Johannes von Gharbīja sein Vertreter. Bei seiner Rückkehr eröffnete er am 29. Oktober zusammen mit

---

[88] Ahr. 29.XI., S.1; 3 = Wat 3.XII., S.3; Ahr. 16.XI., S.1, 9 = Wat 19.XI., S. 1. – Wat 12.XI., S.1 links (Jubiläumsgottesdienst); 19.XI., S.1–3 (mit Bildern).

Zum koptischen Familienrecht vgl. POC 22/II, 1972, S.188–190.

[89] Einzahl: Umma. Zu diesem in der Moderne mit einem mystischen Glanz umgebenen, aber sehr alten arabischen Begriff vgl. Rudi Paret in der «Enzyklopädie des Islam» Band IV (Leiden/Leipzig 1934), S.1099f.

[90] Wat 30.VII., S.1, 2, 4; 6.VIII., S.1. – 31.XII., S.3 rechts. – 7.I.1973, S.1, 4. – Wat 14.I.1973, S.1.

Metropolit Basíleios von Jerusalem die erste koptische Kirche in Beirut. – Ein Besuch des Patriarchen im Sūdān wird vorbereitet[91].

Am 27./28. Juli fand in der Diözese Fajjūm unter Leitung des dortigen Bischofs und bei einer Teilnahme von über 300 Lehrern die erste Tagung für Fragen der religiösen Erziehung innerhalb des Patriarchats statt. – Im August zählte man 40000 Anwesende bei einem Fest zu Ehren der Mutter Gottes von Zaitūn, dem Orte der Marienerscheinungen. – Im Juni weilte der Patriarch im Syrer-Kloster, kam aber jeden Freitag (dem islamischen Wochenfeiertag, an dem auch Werktätige einen Gottesdienst besuchen können) zu einer Predigt in die neue St.-Markus-Kathedrale in Kairo. Anfang August visitierte er die Diözesen Dakhalīja und Dairūt; am 15. Dezember eröffnete er die «Woche der Hl. Schrift» durch einen Empfang[92]. – Anfang Oktober erschien von der ersten arabischen Bibel-Übersetzung des 20. Jahrhunderts das Matthäus-Evangelium; das Markus-Evangelium ist im Druck. – Im August fand in Alexandrien eine Ausstellung koptischer Kunst statt. Nach einer Anordnung des Patriarchen werden seit September an Sonn- und Montagen für Besucher von Friedhöfen Andachten abgehalten[93].

Am 4. August starb plötzlich Bischof Andreas (arab.: Andirāwus) von Damiette; am 24. September wurde Amba Bischoi zu seinem Nachfolger gewählt. Am 22. November wurde der Leichnam des verewigten koptischen Patriarchen Kyrill VI. (1959–1971), seinem Testament entsprechend, aus der St.-Markus-Kathedrale in das von ihm gegründete Menas-Kloster am Mareotis-See verbracht. – Am 28. Mai wurde der Qummus (etwa Archimandrit) Agathon as-Surjānī zum Bischof für allgemeine Angelegenheiten des Patriarchats gewählt; verschiedene Kairiner Gemeinden erhielten an diesem Tag neue Geistliche[94].

In London wurde im November ein neues koptisches Jugendheim eröffnet. Anfang Juni wurden zwei neue Geistliche nach Los Angeles (Vereinigte Staaten) entsandt. In Australien gibt es zwei koptische Kirchen in Sydney und in Melbourne. – Am 1. August traf der Bischof für allgemeine Angelegenheiten, Samuel, in Frankfurt am Main ein, um 9000 in der Bundesrepublik Deutschland lebende Gläubige zu betreuen[95].

Am 12. August berichtete der **uniert-koptische** Metropolit von Asjūṭ, Johannes Nuwair, Papst Paul VI. von den Auffassungen seiner christlichen Landsleute (vor allem wohl hinsichtlich des Palästinaproblems)[96].

---

[91] Wat 24.IX., S.1 rechts; 8.X., S.1 rechts unten; 22.X., S.4, Spalte 5; Cred. Okt. 3 (vgl. dazu auch unten S.30). – Wat 22.X., S.1 rechts. – 3.IX., S.2 links oben.

[92] Wat 6.VIII., S.1. – 27.VIII., S.2. – 28.V., S.1 links. – 30.VII., S.1f. – 17.XII., S.2 links.

[93] Wat 8.X., S.2 oben. – 11.VI., S.2 rechts unten. – 17.IX., S.2.

[94] Wat 6.VIII., S.4 unten; 1.X., S.2 rechts. – 26.XI., S.1; 17.XII., S.3, Spalte 2 von links. – 28.V., S.1 links.

[95] Wat 3.XII., S.2 oben. – 11.VI., S.2 rechts unten. – 23.VII., S.2 links. – 6.VIII., S.2; FAZ 1.VIII., S.4.

[96] Wat 10.IX., S.2 unten.

Anfang November nahm der koptische Patriarch eine Einladung nach **Äthiopien** an[97].

Am 15. April feierte der Metropolit der monophysitischen Kirche **Südindiens** in Kerala, Philipp Mār Theophilos von Angamali, erstmals eine Hl. Messe in Malayálam, der dravidischen Landessprache. Daran nahmen Bischof Lesslie Newbigin von der Vereinigten südindischen Kirche sowie Mār Chrysostomos von der (reformierten) Mār-Thomas-Kirche teil[98].

Vom 14. bis 16. April beging die **unierte** südindische Thomas-Christenheit (später als ihre monophysitischen Landsleute) unter dem Geleitwort «Das Leben, an dem wir teilhaben» den 1900. Jahrestag des Märtyrertodes des Apostels Thomas, des Missionars des Landes. Dabei wurde in Anwesenheit des Kardinals W. Conway von Armagh, Primas von Irland, und von über 100000 Gläubigen Thomas zum Apostel Indiens ernannt. Die Feier wurde auch von andern Christen und von staatlichen Stellen beachtet, und Staatspräsident Vaharagiri Venkata Giri wies in einem Telegramm auf den Beitrag der Christen zur Kultur Indiens hin[99].

Bischof Michael Arattukulum von Alleppey griff den Gebrauch von Hindu-Symbolen in der katholischen Liturgie an und sprach sich ebenso wie Kardinal Joseph Parecattil von Ernakulam für eine Adaptation aus, um der Kirche das Bild einer westlichen Einrichtung zu nehmen. – Bischof Matthäus Mār Athanasios von der (gemeint ist wohl: unierten) **malankaresischen** Kirche besuchte Gläubige in Bahrain und Kuwait. – Die unierten Christen des Bundesstaates Kerala sehen die 40 von ihnen unterhaltenen Colleges durch die Aufforderung des Staates gefährdet, das Schulgeld auf das Niveau der staatlichen Schulen zu senken und anstelle des finanziellen Verlustes eine staatliche Beihilfe bei gleichzeitiger Aufsicht des Staates über die Lehrereinstellung und die Aufnahme von Schülern zuzulassen. Kardinal Parecattil sieht darin den Versuch einer Übernahme dieser Colleges durch den Staat, den die oberste indische Gerichtsbehörde in direkter Form verboten hatte[100].

Am 19. März wurde Bischof Theodosios (Nagashima) von Kioto zum neuen Bischof der (von Moskau für unabhängig erklärten) orthodoxen Kirche **Japans** gewählt. An der Wahlsynode nahm als Vertreter des Mos-

---

[97] Wat 5. XI., S. 1 links.

Lit. zur äthiopischen Kirche: Georg Gerster: Kirchen im Fels. Entdeckungen in Äthiopien, 2. Auflage, Zürich 1972. Atlantis. 172 S. 4°, 238 Tafeln, 145 Abb. (wird gesondert angezeigt) (Bericht darüber: «Äthiopische Felskirchen», in NZZ 3., 10., 17. XII., «Wochenende») // Hans Helfritz: Äthiopien – Kunst im Verborgenen. Ein Reiseführer ins Land des Löwen von Juda, Köln 1972. Verlag DuMont Schauberg. 245 S., 1 Karte, 10 Farbtafeln, 116 Schwarzweisstafeln, zahlreiche Zeichnungen. – DM 19,80.

Remus Rus: Elemente des Dogmas der Erlösung in der Lehre der orthodoxen Kirche Äthiopiens (rum.), in: Ortodoxia April/Juni 213–217 // Girma Wolde Kirkos: Die Liturgie der Äthiopischen Kirche im Vergleich mit der Liturgie des byzantinischen Ritus (rum.), ebd. Jan./März 38–51.

[98] HK Juni 311.

[99] Star April 14, 16.

[100] HK Juni 314. – Star April 18. – Catholic Standard (Washington) 10. VIII., S. 12.

kauer Patriarchen Erzbischof Juvenal von Túla und Bělev teil. Sein Vorgänger Vladímir (Nagoskij) erhielt vom Moskauer Patriarchat die Erlaubnis, sein Amt niederzulegen und sich in die Vereinigten Staaten von Amerika zurückzuziehen[101].

* * *

Am 5. Juni veröffentlichten fünf griechische Theologieprofessoren eine kritische Stellungnahme zu den Berichten über die Vorbereitungen zum orthodoxen Konzil[102]. Sie glauben, dass eine Reihe der bisher gefassten Beschlüsse nicht mit der Lehre der orthodoxen Kirche übereinstimme und dass die zur Behandlung vorgeschlagenen Themen z.T. konfus seien oder synkretistische Tendenzen aufwiesen. Bei der Vorbereitung dürfe auf ökumenische Theorien, die dem orthodoxen Gefühl zuwiderliefen, keine Rücksicht genommen werden. Schon früher (15. Mai) hatte Prof. Panajiotis Trembélas eine eingehende Stellungnahme gleichen Inhalts an die griechische Hl. Synode gerichtet[103]. Sonst hört man wenig mehr von Vorarbeiten für die Kirchenversammlung. Es mag sein, dass der neue Ökumenische Patriarch sich mit den Einzelheiten erst vertraut machen muss, bevor er eine neue Initiative ergreift.

Vermutlich stehen – selbst wenn das nicht ausdrücklich gesagt wird – auch die internationalen orthodoxen Theologen-Konferenzen mit der Thematik des Konzils in Zusammenhang. Die erste so benannte Tagung fand unter Leitung des Erzbischofs Hieronymos vom 17. bis 21. Mai im Kloster Pendéli bei Athen statt. Sie befasste sich mit Fragen der Hermeneutik und ihrem Verhältnis zur gegenwärtigen Bibelkunde. – Ein Internationales Orthodoxes Theologen-Symposion im Rahmen der Theologischen Fakultät der Universität Thessalonich vom 12. bis 16. September war von Vertretern von 11 Fakultäten und sieben orthodoxen Kirchen in

---

[101] JMP Mai 11f.; StO Sept. 41–48; Ir. 45/IV, 1972, S. 546–548.

Theodosios, eigl. Shinji Nagashima, * Tokio 3.IV.1935 in einer buddhistischen Familie, 1952 unter dem Namen Vasílij orthodoxer Christ, stud. am Geistlichen Seminar in Tokio, dann Religionslehrer, 1964 Geistlicher, stud. seit 1965–1967 in South Canaan (Pa.), 1969 Archimandrit, dann Bischof, März 1970 für die Diözese Tokio ernannt: Ž Juni 29–32 = JMP Juni 30–34 (mit Bild).

Seraphim, eigl. Joseph Sigrist (vgl. IKZ 1972, S. 159), * Nyack/N.Y, 13.XII.1941, trat vom Protestantismus über, stud. 1963–1967 in der St.-Vladímir-Akademie in Tuckahoo/N.Y., kam 1967 als Lehrer an einer amerikanischen High School nach Japan, 1968 Mönch, 1970 Archimandrit, besuchte im Febr. 1972 Moskau: Ž Juni 33 f. = JMP Juni 34 f.

[102] **Literatur zum Konzil:** Stylianos G. Papadopulos: Zur Themenliste des bevorstehenden orthodoxen Konzils (griech.), in «Gregorios ho Palamas» Juli/Aug., S. 283–292; Auszüge daraus in Ep. 3.X., S. 9–11 // Grigorij Skobej: Dem grossen Konzil der hl. orthodoxen Kirche entgegen, in StO Nov. 56–64 (Beteiligung der Laien, Verkürzung der Fasten, Oikonomia, Kalender) // Paolo Gionfriddo und Antonio Scordino: En la Preparación del sínodo panortodoxo, in UC Juli/Sept. 215–221. // Dumitru Soare: Feststellungen des Inter-orthodoxen Ausschusses hinsichtlich der hl. Grossen Synode, in Ortodoxia Jan./März 144–149.

[103] Ir. 46/III, 1972, S. 420–428.

acht Ländern besucht; man sah auch anglikanische und römisch-katholische Gäste. Es war das erste seiner Art seit 1936 (in Athen). Man behandelte Fragen der Tradition, des menschlichen Fortschritts im Verhältnis zur Kirche und einer Anpassung der Orthodoxie an die moderne Welt, endlich liturgische Probleme und die ökumenische Bewegung. Während man weithin Einigkeit im Grundsätzlichen erzielte, standen sich die Auffassungen hinsichtlich einer Beurteilung der modernen Welt konträr gegenüber: solle man sich auf eine Kerngemeinde beschränken oder sich auf die Suche nach den der Kirche mehr oder minder Fernstehenden begeben[104]?

Auch die orthodoxe Jugend befasste sich mit theologischen Fragen. Im November 1971 trafen sich etwa 300 Jugendliche verschiedener orthodoxer Jurisdiktionen aus Frankreich, der Schweiz und Belgien in Annecy (Hochsavoyen) zur Überwindung noch trennender Scheidelinien. Sie forderten, man möge den wirklichen Fragen der Christen von heute nicht aus dem Wege gehen. – Vom 24. bis 28. August unterhielt sich ein Arbeitsausschuss des orthodoxen Jugendverbandes «Syndesmós» in Chambésy über Probleme, die auf einer Tagung in Bangkok Anfang 1973 über die orthodoxe Kosmologie und die Einheit der orthodoxen Christen behandelt werden sollen[105].

* * *

Vom 3. bis 30. Oktober unternahm der **koptische** Patriarch Schenūte III. in Begleitung zweier Metropoliten und dreier Bischöfe eine Rundreise durch eine Reihe vorwiegend **orthodoxer** Länder, die ihn nach Moskau, Rumänien (wo er auch den bulgarischen Patriarchen traf), nach Konstantinopel, Griechenland, weiter nach Syrien und dem Libanon führte. Dabei sah er auch den gleichfalls monophysitischen Katholikos Vazgen von Armenien und den jakobitischen Patriarchen Ignaz XXXIX., Jakob III., Severus. – Vom 16. bis 24. Mai besuchte eine rumänische Abordnung unter Bischof Anthimos von Tîrgoviște die armenische monophysitische Kirche[106].

---

[104] StO Nov. 6. – Ep. 17.X., S.6f., 9–17.

[105] Alt-Kath. Kirchenzeitung (Bonn) Sept./Okt. 67. – Ep. 3.X., S.5–7.

[106] Wat 24.IX., S.1 rechts; 8.X., S.1 rechts; 15.X., S.1; 22.X., S.4 oben; 29.X., S.1 rechts; 5.XI., S.1 oben, 3 oben (Bilder); Ep. 31.X., S.2f.; 9–11; FAZ 25.IX., S.4; Presse 17.X., S.2. – ROCN 1972/II 11f.

Lit.: Troisième consultation non officielle entre théologiens orthodoxes et non chalcédoniens, Genève, août 1970, in POC XVI/1971, S.35–42 // Quatrième..., Addis Abéba, janvier 1971, in POC XVI/1971, S.171–175 // Première réunion de la Commission Théologique interorthodoxe pour le dialogue avec les Eglises non chalcédoniennes (Addis Abéba, 18–28 août 1971), ebd. 336–338 // P.V.I.: Aktuelle Perspektiven zur Vorbereitung des Gesprächs zwischen der orthodoxen Kirche und den altorientalischen Kirchen (rum.), in Ortodoxia Jan./März 106–113.

An der Weihe des neuen **christkatholischen** Bischofs der Schweiz (22. Oktober in Bern), Léon Gauthier, nahmen vier orthodoxe Bischöfe als Vertreter des Ökumenischen, des russischen, serbischen und rumänischen Patriarchen teil. – Vom 15. bis 21. Oktober erhielt diese Kirche den Besuch einer rumänischen Abordnung unter Leitung des Bischofs Anton (Plămădeală), Leiters des Kirchlichen Aussenamtes. Ein Mitglied dieser Abordnung, Prof. Dumitru Stăniloae, hielt am 25. Oktober im Rahmen der Christkatholisch-theologischen Fakultät in Bern einen Vortrag. – Der russische orthodoxe Bischof von Wien (unter Moskauer Jurisdiktion), German, forderte die altkatholische Kirche auf, die Abendmahlsgemeinschaft mit den «Anglikanern und Protestanten» aufzukündigen. Dann könnten die Orthodoxen den dogmatischen Aussagen der Altkatholiken grösseres Vertrauen entgegenbringen. Ein solcher Abbruch sei für die Orthodoxen ein Beweis, dass die Altkatholiken wirklich zu einer Einheit mit den Orthodoxen kommen wollen[107].

Vom 8. bis 11. September tagte der interorthodoxe Ausschuss für das Gespräch mit den **Anglikanern** in Genf. Man beriet dabei über die Beantwortung der von den Anglikanern gestellten Fragen: nach der Natur des Erlösungswerkes Christi in Kreuz und Auferstehung; nach dem Hl. Geiste als dem Interpreten des Evangeliums und Spender des heutigen kirchlichen Lebens. Umgekehrt hatten die Anglikaner vier Erklärungen zu folgenden Themen vorgelegt: 1. Die Auffassung der Anglikaner über ihre Glaubensunion mit den Orthodoxen; 2. ob eine Union zwischen beiden nach der Interkommunion mit einzelnen lutherischen Kirchen sowie mit der Kirche von Südindien (noch) möglich sei; 3. über die Verbindlichkeit von Vereinbarungen für die ganze anglikanische Kommunion; 4. über die Autorität der 39 Artikel und das Common Prayer Book innerhalb der anglikanischen Kommunion. – An die Tagung schloss sich vom 12. bis 15. September eine solche der gemeinsamen «Unterkommission» beider Konfessionen an. – Im Sommer besuchte der präsidierende Bischof der Bischöflichen Kirche der Vereinigten Staaten, John E. Hines, das Patriarchat Moskau,

---

[107] CKKB 11.XI., S.278 = Présence (St. Immer; Kirchenzeitung der welschen Schweiz) Dez. 111. – CKKB 14.X., S.256, 258; 11.XI., S.282. – Alt-Kath. Kirchenzeitung Sept./Okt. 67.

Dumitru Stăniloae: Neue Schritte zwecks Annäherung zwischen der orthodoxen und der alt-katholischen Kirche (rum.), in Ortodoxia Jan./März 113–119. // Bericht über den Besuch einer Abordnung aus Deutschland im April: ROCN 1972/II, S.26–28.

vom 2. bis 6. Juni der anglikanische Bischof von Fulham und Gibraltar, John Satterthwaite, die Patriarchate Rumänien und Bulgarien. Zwischen dem 29. April und dem 6. Mai hielt Prof. Stăniloae auf Einladung des Erzbischofs von Canterbury Vorlesungen an der Universität Oxford[108].

Im Juni hatte letztmalig ein Briefwechsel zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und **Papst** Paul VI. mit dem Ausdruck gegenseitiger Hochachtung und Liebe stattgefunden. Mitte Juli schrieb der Papst erstmalig an den neuen Patriarchen Demetrios und brachte dabei seine Hoffnung auf eine baldige Wiedervereinigung beider Kirchen zum Ausdruck. Der Papst versicherte, der neue Patriarch werde in ihm stets einen «liebevollen» Bruder finden. Er hoffe weiterhin auf den von seinem Vorgänger so ersehnten Tag, an dem die wiedergefundene volle Einheit besiegelt werden könne. Der neue Patriarch erklärte, bei seinen Einigungsbestrebungen stehe die römisch-katholische Kirche voran. Dabei müsse allerdings das bevorstehende gesamtorthodoxe Konzil ein gewichtiges Wort mitreden. Es lasse sich nicht sagen und hänge von Gottes Willen ab, ob er noch zu seinen Lebzeiten eine Konzelebration mit dem Papst feiern könne. – Im Sommer besuchte eine Abordnung des päpstlichen Sekretariats für die christliche Einheit den Alexandriner Patriarchen Nikolaus VI., den Erzbischof Gregor II. vom Sinai und den koptischen Patriarchen Schenūte III. Nikolaus VI. wurde zu einem Besuch im Vatikan eingeladen. – Am 4. Regensburger Ökumenischen Symposion vom 17. bis 24. Juli nahmen von orthodoxer Seite drei griechische, zwei russische und ein rumänischer Metropolit teil, von römisch-katholischer Seite zwei Bischöfe; dazu kam noch ein altkatholischer Geistlicher. Man behandelte vor allem Fragen der Interkommunion. Dabei verbieten nach den Darlegungen des griechischen Professors Evangelos Theodóru vor allem die Dogmen von der Lehrunfehlbarkeit und dem Rechtsprimat des Papstes, von der unbefleckten Empfängnis sowie das Filioque eine Interkommunion zwischen römischen Katholiken und Orthodoxen. Ein starkes psychologisches Hindernis seien dabei auch die Unierten; überdies sei der Kirchenbegriff sehr verschieden. Daneben wurden aber auch weitgehende Übereinstimmungen, etwa in der Sakramentslehre oder

---

[108] Ep. 19. IX., S. 5–7, 13f.; Ir. 45/IV, 1972, S. 505–507. – StO Aug. 9. – ROCN 1972/II, S. 23. – Ebd. S. 24.

der Notwendigkeit der Apostolischen Sukzession, festgestellt. Der Vertreter des Ökumenischen Patriarchats, Bischof Emil Timiádis, wies auf die da und dort bis ins 17. Jahrhundert bezeugte Kommunionsgemeinschaft zwischen Orthodoxen und römischen Katholiken hin[109].

Vom 26. Mai bis 8. Juni besuchte eine Abordnung des Bundes **evangelischer** Kirchen in Mittel-Deutschland unter Leitung des (Ost-)Berliner Bischofs D. Albrecht Schönherr das Moskauer Patriarchat[110].

Vom 2. bis 5. Juli besuchte der scheidende Generalsekretär des **Ökumenischen Rates,** Eugene Carson Blake, das Patriarchat Moskau. Vom 15. bis 18. Dezember machte der neue (seit 1. November) Generalsekretär, Pastor Philip Potter, dem Ökumenischen Patriarchat einen Besuch, um dessen Mitarbeit im Ökumenischen Rate zu besprechen. Vom 22. bis 25. August stattete der Jerusalemer Patriarch Benedikt dem Ökumenischen Rate in Genf einen Besuch ab. Im Sommer war der Vorsitzende von dessen Ausschuss für Internationale Fragen, Senator Olle Dalen, in Moskau. – Vom 23. bis 26. Mai fand im Kloster Pendéli bei Athen eine Zusammenkunft orthodoxer Theologen mit führenden Mitarbeitern des Ökumenischen Rates für Weltmission und Evangelisation statt. Das Thema der Beratungen lautete: «Rettung hier und heute». Der Meinungsaustausch sollte eine Tagung über dieses Thema vorbereiten, die im Dezember 1972 und Januar 1973 in Bangkok stattfindet. – Auf der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates in Utrecht Mitte August unterstrichen die orthodoxen und monophysitischen (armenischen) Vertreter erneut die Tatsache, dass der Ökumenische Rat kein Konzil und auch keine Vorform dazu sei. Man müsse sich vor allem über die Fortentwicklung der theologischen Einheit unterhalten und dürfe Altar und Sakramente nicht vernachlässigen. Die Versammlung solle – so sagte der armenische Bischof Sarkissián aus dem Libanon – von der Ungeduld zur Demut kommen[111].

An der Beisetzung des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras am 13. Juli in Konstantinopel beteiligten sich von den nicht-

---

[109] Ir. 46/III, 1972, S. 376–378. – Presse 18. VII., S. 2. – FAZ 10. VIII., S. 6. – CV 9. IX., S. 2. – Alt-Kath. Kirchenzeitung Aug. 60.

Literatur: Konstantin Kallinikos: Die ökumenische Arbeit zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche aus orthodoxer Sicht, in Ky N.F. XI (1971), S. 168–176 // Cezar Vasiliu: Perspektiven des Gesprächs zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche (rum.), in Ortodoxia Jan./März 139–144 // Alexander Kalomiros: Against false Union, Boston 1972. Holy Transfiguration Monastery. 114 S. (gegen Zusammenschlüsse mit dem Westen) // Über die Stellungnahmen unierter Patriarchen des Ostens während der römischen Bischofssynode (30. Sept. bis 6. Nov. 1971) berichtet: POC XXI/1971, S. 369–372 // Cezar Vasiliu: Die Ansichten des Metropoliten Chrysostomos von Myra über das Gespräch zwischen Katholiken und Orthodoxen, in Ortodoxia April/Juni 309–311 // Ivan N. Ostroumoff: The History of the Council of Florence [1438–1439], aus dem Russ. übersetzt, Boston/Mass. 1972. Holy Traansfiguration Monastery. 311 S. // Nik. P. Vasiliadis: Markos Eugenikos und die Vereinigung der Kirchen (griech.), Athen 1972. Sotir. 246 S.

[110] Ž Aug. 4–6 = StO Aug. 33–41.

[111] Ž Sept. 3. – Ep. 12. XII., S. 2. – Ep. 19. IX., S. 2 = OSt 1972/III–IV, S. 55. – StO Aug. 8 (Bild). – StO Nov. 6. – FAZ 15. VIII., S. 2; W 15. VIII., S. 3.

orthodoxen Kirchen: die römisch-katholische Kirche (darunter Kardinal Jan Willebrands), die Anglikaner (Erzbischof Ramsey), die Altkatholiken (Erzbischof Marinus Kok von Utrecht), die Evangelische Kirche in Deutschland, die armenische Kirche (Patriarch Šnork Kalustián von Konstantinopel), die äthiopische Kirche, die syrianische (ob unierte?) Kirche und der Ökumenische Rat[112].

Schliesslich nahmen auch die Beziehungen der **monophysitischen** (altorientalischen) Kirchen mit den **römischen Katholiken** ihren Fortgang. Der jakobitische Patriarch Ignaz XXXIX., Jakob III., Severus besuchte vom 22. bis 29. Oktober Kardinal Franz König in Wien und anschliessend den neuen (seit Oktober) lutherischen Erzbischof von Uppsala, Dr. Olof Sundby. Dem war ein Besuch Kardinal Willebrands bei der jakobitischen Kirche in Syrien vorangegangen; der päpstliche Legat dort hatte Anfang Mai jakobitische Gemeinden in der syrischen Provinz al-Ğazīra besucht. Mitte Mai entsandte der koptische Patriarch einen Vertreter zum Vatikan; am 21. Dezember empfing er den päpstlichen Abgesandten Bruno Haim. Zu Weihnachten stattete der uniert-koptische Patriarch Stefan (Sīdārūs) den Oberhäuptern der übrigen christlichen Kirchen in Kairo Besuche ab[113].

Am 16. Oktober wurde für November die Reise von sieben Leitern religiöser Gemeinschaften des Rätebundes in die Vereinigten Staaten angekündigt; sie sollen Gäste der Stiftung «Anruf an das Gewissen» (Appeal of Conscience Foundation) sein. Neben Metropolit Nikodem und dem Ober-Rabbiner von Moskau wurden Vertreter der lutherischen, römisch-katholischen und baptistischen Kirche sowie der (sunnitischen) Muslime genannt. – Vom 12. bis 18. Juli fand in Brummāna (Libanon) ein **christlich-islamischer** Kongress mit 46 Teilnehmern aus 20 Ländern statt. Daran schloss sich im Oktober eine weitere Tagung in Beirut an, an der je 50 Christen und Muslime aus 25 Ländern teilnahmen; dabei waren die Christen aus den arabischsprechenden Ländern stark vertreten. Leider erfährt man nichts Näheres über den Inhalt der Gespräche[114].

Hamburg, 21. Januar 1973 *Bertold Spuler*

---

[112] E Aug. 419.

[113] MB Nov. 541; Presse 27. X., S. 12. – MB Sept. 410–418. – 477–479. – POC 22/II, 1972, S. 191; Wat 24. XII., S. 3, Sp. 3 von links. – 31. XII., S. 2 links.

La visite à Rome de Sa Sainteté Mar Ignace Yacoub III, in POC XVI/1971, S. 343–350.

[114] NYT 16. X.; Wat 29. X., S. 4 rechts oben. – POC 22/II, 1972, S. 182–186.

Ein Beitrag zur Frage nach dem ordinierten Amt

Bericht über ein ökumenisches Gespräch an der theologischen Fakultät der serbisch-orthodoxen Kirche in Belgrad.

Vorwort

Vom 1. bis 7. Dezember 1972 fand in Belgrad eine Zusammenkunft zwischen einer Delegation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und den Professoren der Theologischen Fakultät der serbisch-orthodoxen Kirche statt. S. H. Patriarch German, Haupt der serbisch-orthodoxen Kirche und zugleich einer der sechs Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen, hatte dazu eingeladen. Von seiten der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung waren sechs Theologen aus verschiedenen Kirchen an dem Besuch beteiligt: Archimandrit Basilius (orthodox), Professor Ulrich Kühn, DDR (lutherisch), Dom Emmanuel Lanne, Belgien (römisch-katholisch), Dean Robert Nelson, USA (methodistisch), Professor Kurt Stalder, Schweiz (altkatholisch) und Lukas Vischer, Schweiz (reformiert).

Dieses theologische Gespräch war nicht das erste seiner Art. Ähnliche Besuche sind auch anderen orthodoxen Kirchen abgestattet worden, so z. B. 1962 der russisch-orthodoxen Kirche, 1964 der orthodoxen Kirche von Rumänien und 1971 der orthodoxen Kirche von Bulgarien. Es mag zunächst verwunderlich erscheinen, dass ökumenische theologische Probleme mit einer einzelnen Kirche besonders besprochen werden. Die Arbeit der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung vollzieht sich in der Regel nicht auf diese Weise. Die anstehenden Fragen werden vielmehr auf Tagungen verhandelt, an denen Vertreter aller Traditionen in ungefähr gleicher Zahl teilnehmen, und es wird der Versuch gemacht, einen Konsensus zu formulieren, dem alle von ihrem besonderen Standort her zustimmen können. Wenn aber wirkliche Fortschritte erzielt werden sollen, reicht dieses Vorgehen allein nicht aus. Es ist vielmehr notwendig, das Denken einzelner Traditionen genauer ins Auge zu fassen. Das gilt insbesondere im Blick auf die Kirche des Ostens. Es kann nicht genügend betont werden, dass der Unterschied zwischen der östlichen und der westlichen Tradition vielleicht der tiefste Unterschied in der Christenheit ist, tiefer als der Unterschied zwischen der römisch-katholischen Kir-

che und den Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind. Denn so sehr die Kirchen des Westens voneinander getrennt sein mögen, teilen sie doch denselben Ursprung und eine gemeinsame Geschichte. Die Termini stehen ihnen zur Verfügung, in denen sie ihre Unterschiede zu behandeln vermögen. Die Verständigung zwischen Ost und West ist schwieriger, und es bedarf darum einer besonderen Anstrengung, wenn es zu einer wirklichen Begegnung kommen soll. Das theologische Gespräch in Belgrad war ein kleiner Beitrag in dieser Richtung.

Das Thema der Zusammenkunft war das ordinierte Amt. Patriarch German hatte dieses Thema vorgeschlagen. Die Anregung wurde von der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung um so lieber aufgenommen, als sie sich seit einiger Zeit erneut mit der Frage nach dem ordinierten Amt beschäftigt. Manche Jahre galten die Unterschiede zwischen den Kirchen als so gross, dass das Thema in der Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung umgangen wurde. Warum Kräfte in eine Diskussion stecken, die doch zu keiner Einigung führen konnte! Diese Zurückhaltung konnte aber auf die Dauer nicht fortgesetzt werden. Wenn es mit der Einheit der Kirche ernst gemeint war, musste auch dieses Hindernis in Angriff genommen werden. Die Frage wurde denn auf der Vierten Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Montreal (1963) wieder aufgenommen, und sie ist seither nicht mehr von der Tagesordnung verschwunden *.

Ein ausführlicher Bericht über das ordinierte Amt wurde der Kommission anlässlich ihrer Sitzung in Löwen (1971) vorgelegt **. Er wurde von ihr günstig aufgenommen. Es zeigte sich aber zugleich, dass weitere Arbeit geleistet werden müsse, wenn es zu einer tragfähigen Übereinstimmung unter den Kirchen kommen solle. Die Kommission beschloss darum, die Studie auf möglichst breiter Basis fortzusetzen.

Das Sekretariat für Glaube und Kirchenverfassung organisierte als ersten Schritt im Herbst 1972 eine grössere Studientagung in Marseille. Es gelang, einen Bericht zu erstellen, in dem die wichtigsten kontroversen Punkte behandelt sind – im folgenden als «Text von Marseille» bezeichnet. Auch dieses Dokument ist aber nicht mehr als ein Anfang. Es bedarf sorgfältiger Prüfung in den Kirchen und insbe-

---

* The Fourth World Conference on Faith and Order. The Report from Montreal 1963, New York 1964, pp. 61–69.

** Löwen 1971, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 18/19, Stuttgart, S. 77–102.

sondere an den theologischen Fakultäten. Das Sekretariat für Glaube und Kirchenverfassung bemüht sich aus diesem Grund darum, möglichst zahlreiche Stellungnahmen aus den verschiedensten Kreisen zu veranlassen. Der Text soll dann im Herbst 1973 überarbeitet und im Sommer 1974 der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung vorgelegt werden.

Das Ziel der Gespräche in Belgrad bestand darin, diesen «Text von Marseille» zusammen mit orthodoxen Theologen zu besprechen. Sie sollten Gelegenheit erhalten, ihre besonderen Gesichtspunkte in der ökumenischen Auseinandersetzung mit Vertretern anderer Traditionen geltend zu machen. Die Begegnung brachte manche wichtigen Ergebnisse zutage. Das kurze Aide-mémoire, in dem die wichtigsten Punkte zusammengefasst wurden, wird für die weitere Arbeit von Bedeutung sein. Das Gespräch vermochte natürlich die Probleme nicht erschöpfend zu behandeln. Es wurde aber deutlich, wie fruchtbar die gemeinsame theologische Arbeit sein kann.

Die folgenden Seiten enthalten einen Bericht über die Zusammenkunft. Er besteht aus vier Teilen. Auf eine kurze Beschreibung des Verlaufs der Tagung (S. 37–45) folgt der Text des Kapitels des «Berichtes von Marseille», das eingehend diskutiert wurde (S. 45–51). Dann wird das gemeinsam formulierte Aide-mémoire wiedergegeben (S. 51–54), und schliesslich findet der Leser eine Zusammenfassung der Schlussberatung, in der das Aide-mémoire seine endgültige Gestalt erhielt (S. 55–61). Der Bericht ist von Professor Stalder, Bern, zusammengestellt worden. Seiner Feder entstammen auch eine Reihe von erklärenden und weiterführenden Anmerkungen. Für diese mit viel Verständnis und Einfühlungsvermögen geleistete Arbeit gebührt ihm der herzliche Dank aller am Gespräch Beteiligten.

Vor allem aber sei der Hoffnung Ausdruck gegeben, dass die Tagung in Belgrad nicht ein isoliertes Ereignis bleibe, sondern zum Modell für weitere Begegnungen dieser Art werde. Die ökumenische Bewegung kann nur dann wirkliche Fortschritte machen, wenn es gelingt, die grundlegenden Fragen zu klären, dass die Einheit, die uns in Christus gegeben ist, sichtbar wird. *Lukas Vischer*

I. Der Verlauf der Tagung

Für den Wert der Begegnung war es wichtig, dass sie nicht auf die theologischen Diskussionen beschränkt blieb, sondern über den Kreis der Professoren der Fakultät und auch über die Stadt Bel-

grad hinausgriff und so Gelegenheit zu vielfachen Kontakten bot, welche der Delegation Einblick in die Arbeit und in die bewegte Geschichte der serbisch-orthodoxen Kirche und ihres Landes gewährten. Da sind die Gottesdienste zu nennen, welche die Mitglieder der Delegation mitfeiern durften, der Antritts- und der Abschiedsbesuch bei S. H. Patriarch German, der jedesmal von den Mitgliedern der Heiligen Bischofssynode umgeben war, der Besuch des Priesterseminars St. Sava in Belgrad und desjenigen von Sremski Karlovci. In beiden Seminarien bekamen die Studenten Gelegenheit, sich bei den Mitgliedern der Delegation nach der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen und ihren Perspektiven zu erkundigen oder sie nach ihrer Stellungnahme zu einzelnen Problemen zu befragen. Eine ähnliche, recht lebendige Aussprache fand am letzten Abend auch mit den Studenten der Fakultät statt. Diese Anlässe waren von erquickendem Gesang der Studenten umrahmt. Auch mit einigen Hilfsinstitutionen der Kirche, z. B. mit ihrem Pressewesen, wurde die Delegation vertraut gemacht, und bei zwei Ausfahrten konnte sie berühmte Kirchen kennenlernen und einige Eindrücke von den verschiedenartigen Landschaftsbildern gewinnen.

Nun zum Verlauf der Gespräche. Sie wurden am 1. Dezember durch den Herrn Dekan Dr. Blagota Gardašević eröffnet, dessen Begrüssung bereits einen ersten Beitrag zum Konferenzthema bot und darum kurz skizziert werden soll: Die Liebe zu Christus hat uns zusammengeführt, damit wir im Sinne seines Gebetes arbeiten, «auf dass sie alle eins seien». Die Frage nach dem Priesteramt[1] ist

---

[1] Es dürfte nützlich sein, darauf aufmerksam zu machen, dass mit den Wörtern «Priesteramt» und «Priestertum», wie sie hier und im folgenden von seiten der serbischen Theologen oft gebraucht werden, einige sprachliche Probleme verbunden sind, die leicht zu Missverständnissen führen können. Wer im protestantisch-katholischen Gegensatz aufgewachsen ist, wird Wörter wie «Priester», «Priesteramt», «Priestertum», wenn sie im Blick auf den ordinierten Diener der Kirche gebraucht werden, als spezifisch «katholisch» empfinden. Und für den Sprachgebrauch des Theologen, zumal im Bereich des deutschsprachigen Protestantismus, wird der Umstand massgeblich sein, dass Wörter wie «hiereus», «archiereus» und Verwandte, die man mit «Priester», «Hohepriester» usw. übersetzt, einerseits für die Priester am Tempel von Jerusalem, in Apg. 14, 13 für einen Zeuspriester, andererseits für Christus, so im Hebräerbrief, und einige Male für alle Christen, nie aber für die kirchlichen Amtsträger gebraucht werden. Dieser Theologe wird darum zwar vom «allgemeinen Priestertum» sprechen und Christus, der sich selbst als Opfer darbrachte, als Priester oder Hohepriester bezeichnen, im übrigen aber die Wortgruppe aus-

schliesslich für Personen gebrauchen, die an einem Altar Opferriten vollziehen, also entweder für die alttestamentlichen oder für heidnische Priester. Er wird darum zur Bezeichnung des kirchlichen Amtes nie die Wortgruppe «Priestertum» und dergleichen benützen, und wenn andere es tun, wird er zunächst unwillkürlich eine unbiblische Auffassung vom Amt vermuten. Demgegenüber ist nun zu beachten, dass mit dem serbischen Wort «sveštenstvo», das hier und im folgenden mit «Priesteramt» oder «Priestertum» übersetzt wird, keine solche Zuspitzung verbunden ist. Es bezieht sich weder speziell auf Personen, die Opferriten vollziehen, noch hat es spezifisch konfessionellen Charakter. «sveštenstvo» ist von «svet» = «heilig» abgeleitet und meint die Gesamtheit derer oder die Funktion und Aufgabe derer, die für den religiösen Dienst eingesetzt, geweiht sind. Das Adjektiv «sveštenik», das auch als Substantiv gebraucht wird, bezeichnet den «Geweihten», im kirchlichen Gebrauch den «Ordinierten». Dieses Wort wird in den Übersetzungen des Alten Testaments zwar auch zur Bezeichnung des Opferpriesters am Tempel gebraucht. Dennoch ist es nicht speziell mit dem Gedanken an den Vollzug von Opferriten assoziiert. Man muss, wenn man vom «Amtsträger» und seinen Funktionen in protestantischen Kirchen sprechen will, dieselbe Wortgruppe benützen. Und in einer religions-soziologischen Untersuchung könnte man auch den heutigen jüdischen Rabbi oder den muslimischen Hodscha als «sveštenik» bezeichnen.

Es gibt daneben noch eine andere Wortgruppe, die dem, was mit «sveštenstvo» angesprochen wird, sehr nahe kommt und sich zugleich signifikant davon abhebt. Ich meine die Wörter: «služba» = «Dienst», «sluga» = «Diener», «služitelj» ebenfalls = «Diener» und das substantivierte Adjektiv «službenik» = der «Beamte». Das letztgenannte Wort kann in jedem beliebigen Zusammenhang gebraucht werden, wo es Beamte gibt, und ist darum für unsere Frage nicht charakteristisch. «služitelj» ist sehr selten. Es wird nur noch in kirchlichem Kontext benützt, und zwar in der Verbindung «sveštenik služitelj», die praktisch bedeutungsgleich mit «sluga» ist. So brauchen wir uns hier nur mit den Wörtern «služba» und «sluga» zu beschäftigen, die ebenfalls fast ausschliesslich in kirchlich-religiösem Zusammenhang verwendet werden. «služba», absolut gebraucht, meint den liturgischen Gottesdienst. Man kann sagen: «Ich gehe zur služba» oder: «Wann findet die nächste služba statt?», und meint damit: «Ich gehe zum Gottesdienst» usw. Man kann das Wort auch in Beziehung auf öffentliche Institutionen, z. B. die Post, verwenden, wenn man etwa ihren Dienstcharakter gegenüber der Öffentlichkeit zur Sprache bringen will. Eine solche Sprechweise gehört aber nicht mehr ganz zur Alltagssprache. Ähnlich ist in «sluga», «Diener», das Moment des Dienens betont. Das Wort wird darum in der Alltagssprache meist als abwertend empfunden, als ein Wort, das die Untergeordnetheit eines Dienstes betont, z. B. wenn vom «Bürodiener» gesprochen wird. Es wird im profanen Verkehr mehr und mehr gemieden und kommt fast nur in religiösem Zusammenhang vor. Da dient es zunächst als Ausdruck der Demut. So kann jeder Gläubige, ob ordiniert oder nicht, von sich sagen, dass er doch nur ein «boji sluga», nur ein Diener Gottes, sei. Er betont mit diesem Ausdruck, dass er keine besondern Ansprüche erheben wolle oder könne. Oder er kennzeichnet sein Tun als selbstverständlich und wehrt damit besondere Anerkennungen und Ehrungen ab. Aber gerade deshalb, weil der Ausdruck die demütige Unterordnung ausspricht, kann er stillschweigend auch an die Hoheit dessen erinnern, dessen Diener jemand ist. In diesem Fall kann das Wort, weil der Herr durch seinen Diener repräsentiert wird, auch zur Würdebezeichnung für den Diener werden. Wenn die Hoheit des Herrn sehr gross ist, ist es auch etwas Hohes, sein Diener zu sein. In diesem Sinn bezeichnet sich der Apostel Paulus als «doulos Christou Jesou». Und im

für die Existenz und die Einheit der Kirche von wesentlicher Bedeutung. Wenn sie sachgemäss gestellt und geklärt ist, lassen sich alle andern Fragen leichter angehen.

Die Kirche ist ein Werk Gottes. Nach den Vorbereitungen im Alten Testament ist sie nach dem göttlichen Heilsplan von Christus

---

Serbischen findet sich dasselbe, wenn man von jedem ordinierten Diener der Kirche auf jeder Stufe und in jeder Funktion sagen kann: «Er ist ein boji sluga» = «Er ist ein Diener Gottes». Aber obwohl sich der Ausdruck in diesem Fall auf einen Ordinierten als Ordinierten bezieht, bezeichnet er als solcher dennoch nicht die Ordination selbst, sondern das durch die Ordination konstituierte Dienstverhältnis zu Gott und besonders die in diesem Dienstverhältnis begründete Würdestellung des Dieners, also den Umstand, dass man es in der Begegnung mit diesem Diener mittelbar immer irgendwie mit dem Anspruch Gottes an uns zu tun hat. Darum kann der Ausdruck ebensogut für den Patriarchen wie für den Diakon gebraucht werden, nicht aber zur Hervorhebung einer bestimmten, besondern Ordinationsstufe. Ebenso ist bei «služba» im Sinn von Gottesdienst wohl vorausgesetzt, dass zu seinem Vollzug bestimmte Personen erforderlich sind, die zu bestimmten Funktionen eingesetzt wurden. Das Wort «služba» visiert aber nicht diesen Umstand als solchen, sondern das Geschehen des Gottesdienstes selbst und als Ganzes, als ein Geschehen, an dem Ordinierte und Volk gemeinsam beteiligt sind. So ergibt sich, dass die Wörter «služba», «sluga» trotz der angedeuteten Zusammenhänge mit den ordinierten Dienern der Kirche nicht gebraucht werden können, wenn das Moment der Beauftragung und Geordnetheit als solches zur Sprache kommen soll. Für diesen Aspekt und Komplex steht nur die von «svet» abgeleitete Wortgruppe zur Verfügung. Umgekehrt gesagt: Mit der von «svet» abgeleiteten Wortgruppe wird also das Moment des «Institutionellen» hinsichtlich bestimmter Personen und ihrer Funktionen im Bereich der Religion angesprochen, wobei das Institutionelle durch blosses Herkommen, durch soziologische Umstände und Notwendigkeiten oder, wie in der Kirche, durch so oder anders verstandene Ordination oder Weihe begründet sein kann. Irgendeine konfessionelle Nuancierung oder eine spezielle Ausrichtung des Amtsverständnisses ist mit der Verwendung der von «svet» abgeleiteten Wortgruppe als solcher nicht gegeben.

Freilich kann man sich fragen, weswegen die serbischen Theologen bei dieser Sachlage für die Übersetzung von «sveštenstvo» in der Regel Wörter wie «Priesteramt» oder «Priestertum» benützen und nicht den Ausdruck «kirchliches Amt», den sie zwar gelegentlich auch gebrauchen, aber doch weit seltener. Ich vermute, dass dies hauptsächlich in folgenden Faktoren begründet sei: Im heutigen griechischen Sprachgebrauch, in der Übersetzungsweise, die aus dem früher österreichischen, katholischen Kroatien bekannt war, und im Umstand, dass man das Wort «Amt» als zu säkular, zu nur organisatorisch empfindet und darum das Moment des «Heiligens» und «Weihens» darin vermisst. Wenn man dieses letztgenannte Moment gebührend mitbeachtet, kann als Regel gelten: «Priesteramt» und «Priestertum» als Übersetzungswörter von «sveštenstvo» meinen in den hier in Betracht kommenden Zusammenhängen nichts anderes als das «ordinierte Amt». Näheres über den Inhalt des Amtsverständnisses darf nur aus ausdrücklichen Erörterungen und Erklärungen erhoben, niemals aber aus der Verwendung der genannten Übersetzungswörter als solcher abgeleitet werden.

gegründet. Er ist als wahrer Gott und wahrer Mensch ihr Haupt, und die Gläubigen sind sein Leib. So ist die Kirche die neue Kreatur zur Versöhnung von Gott und Mensch. Durch sie soll die Menschheit für das himmlische Reich vorbereitet werden.

Für diese Aufgabe wurde ihr von Christus die nötige äussere Form gegeben. Sie unterscheidet sich von andern Organisationen und Gesellschaften, die sich ihre Ordnung selber geben, dadurch, dass ihr Form, Regel, Ordnung von Christus gesetzt wurde. Sie ist darum als «Institution» zu bezeichnen. Der Ausdruck «Institution» will somit hervorheben, dass die Kirche ihre Form und Ordnung von Christus erhalten hat.

Zugleich mit den Regeln hat Christus der Kirche aber auch die Personen gegeben, welche Träger ihrer Ordnung sein sollen: die Apostel (Mat. 28, 19; Luk. 6, 13; Joh. 20, 21.23). Durch sie wurden der Kirche alle die Bevollmächtigungen übermittelt, welche Christus ihr verleihen wollte. (Joh. Chrysostomus, Hom. 86). Darum sind die Gaben Christi nicht nur im Wort, sondern in lebendiger Weise in seinem lebendigen Leib, der Kirche, zu finden, nämlich der rechte Sinn des Gottesdienstes und so auch der rechte Sinn des Priesteramtes. Durch die Kirche und ihr Priesteramt wird die Sendung Christi auf der Erde fortgesetzt.

Nach Pfingsten gründeten die Apostel an vielen Orten Gemeinschaften von Gläubigen, die entweder von den Aposteln selbst oder von Propheten und Lehrern geleitet wurden. Das Leben dieser Gemeinden hat eine innere Seite, die von Geist, Erkenntnis, Glaube, Liebe durchdrungen ist, und eine äussere Seite, in der sich das innere Leben durch organisatorische Formen verkörpert. Die Träger dieser äussern Formen können verschiedene Namen haben, wie Vorsteher, Presbyter, Bischof. Man kann aber annehmen, dass jede Gemeinde unter diesem oder jenem Namen einen Bischof hatte, der sich zuerst nur wenig von den Presbytern unterschied, die Leitung des Gottesdienstes als Hauptaufgabe hatte, aber bald auch die Funktionen der Propheten und Lehrer auf sich zog, hauptsächlich infolge der Auseinandersetzungen mit Pseudopropheten. So wird das Bischofsamt zum obersten Amt in der Gemeinde, das alle drei Aufgaben, nämlich Gottesdienst, Gemeindeleitung und Lehre, in sich vereinigt.

Wie die Zeugnisse der Pastoralbriefe und der apostolischen Väter zeigen, haben sich nach den Lebensbedürfnissen der Kirche die fundamentalen hierarchischen Grade des Priestertums heraus-

gebildet. Und auf das Zeugnis der Briefe an Timotheus, des Clemens Romanus, des Ignatius und besonders auf die Schriften des Irenäus gründet unsere Kirche die kanonische Lehre von der bischöflichen Sukzession und der Übertragung der apostolischen Vollmacht, eine Lehre, der für die Bewahrung der Einheit der Kirche grösste Bedeutung zukommt.

Da die Kirche ein dynamischer Organismus ist, der sich ständig in Entwicklung befindet, sucht sie immer wieder die Formen, durch die sie ihre Aufgabe am besten erfüllen kann. Dabei können sehr verschiedenartige Faktoren Einfluss gewinnen, wie z.B. das römische Recht, Volksbräuche, Volksmentalität, staatliche Organisationen, Erschwerung der Kommunikation durch geschichtliche Umstände. Diese und andere Faktoren haben bewirkt, dass sich in verschiedenen Regionen neue Formen der kirchlichen Leitung und neue Amtsbezeichnungen einbürgerten und dass sich sogar Unterschiede sowohl im Verständnis von Herkunft und Terminologie als auch in der Auffassung von der Bedeutung des Priesteramts in der Kirche entwickelten. In der Frage nach der Einheit der Kirche erweisen sich eben diese Unterschiede als Hauptschwierigkeit. Der Herr Dekan hofft, dass die Arbeit der Konferenz zur Minderung dieser Schwierigkeit beitrage.

Im Namen der Delegation danken Dekan Robert Nelson und Dr. Lukas Vischer für die Begrüssung und geben allgemeine Informationen über Arbeit und Pläne der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, besonders auch hinsichtlich der Frage nach dem ordinierten Amt. Prof. Kurt Stalder gibt eine kurze Einführung in den Text über «Das ordinierte Amt», welcher der Kommission bei ihrer Sitzung in Löwen (1971) vorgelegt worden war. Dann weist er auf den Text hin, der im September 1972 von einer Studientagung in Marseille ausgearbeitet wurde. Dabei werden die Unterschiede zwischen beiden Texten hervorgehoben und betont, dass der zweite gegenüber dem ersten insofern einen wesentlichen Fortschritt aufweise, als die Frage nach dem Amt nicht so sehr als ein Problem für sich gesehen, sondern klarer in das Ganze der Ekklesiologie, zumal in die Frage der Apostolizität der Kirche, eingeordnet und aus diesem Zusammenhang verstanden wird. Von dem zweiten Text steht der Tagung in Belgrad, die vornehmlich das Deutsche als Konferenzsprache benützt, das unten auf den S. 45 bis 51 wiedergegebene Kapitel in deutscher Übersetzung zur Verfügung. An die Präsentation dieser beiden Texte, die in «Glaube und

Kirchenverfassung» für die Arbeit am Problem des Amtes im Vordergrund stehen, schliesst sich eine erste, mehr allgemeine Aussprache an, die noch nicht zielgerichtet ist, sondern erste Fühlungnahme und Einstimmung herstellt, aber doch schon den Umkreis ahnen lässt, in dem sich die Gespräche bewegen werden.

Der 2. Konferenztag (2. Dezember) bringt zuerst das Referat von Herrn Prof. Dr. Dimitrije Dimitrijević, das unten, S. 62 ff., vollständig abgedruckt ist. Anschliessend bietet auch Herr Prof. Dr. Emilijan Čarnić unter dem Titel «Das Priestertum im Neuen Testament» eine kurze Stellungnahme, worin er hauptsächlich folgende Gedanken vertritt: 1. Priestertum ist die von Gott für sein Volk eingesetzte spezielle Ordnung, die schon im Alten Testament begründet wurde, wo einerseits das ganze Volk heilig ist und andererseits doch das spezielle Priestertum besteht. Das eine stellt nicht das andere in Frage, sondern beides steht in gegenseitiger Korrelation. 2. Dieses alttestamentliche Priestertum ist im Neuen Testament nicht verschwunden. Es wurde nicht aufgehoben oder beseitigt, sondern durch ein neues ersetzt, das der durch Christus, durch die Kraft unzerstörbaren Lebens (Hebr. 7, 16) geschaffenen Vermittlung zwischen Gott und den Menschen und dem neuen Gottesdienst entspricht. 3. Wie schon das alttestamentliche Priestertum nicht von irgendeinem Menschen nach seinem Belieben ergriffen werden konnte, sondern allein von Gott gegeben wurde, so ist es auch beim Priestertum in der Kirche. Schon Jesus Christus selbst, der neutestamentliche Hohepriester, hat sein Priestertum von Gott erhalten (Hebr. 5, 4–6) und es sich nicht selber angeeignet. So bezeugt auch Paulus (Gal. 1, 1.12), dass er sein Amt nicht von Menschen, sondern durch Jesus Christus und von Gott, dem Vater, empfing. Desgleichen kann auch in der Kirche kein Mensch durch seinen eigenen Willen zum Priester werden. Darum ist das Priestertum eine einzigartige göttliche Institution[2]. 4. Das neutestamentliche Priestertum folgt also nicht in einfacher Sukzession auf das

---

[2] Wenn Herr Prof. Čarnić das alttestamentliche und das neutestamentliche Priestertum auf eine Linie stellt, so geschieht dies anscheinend allein unter folgenden Gesichtspunkten: a) beide sind von Gott eingesetzt, b) beide können nicht aus menschlichem Belieben übernommen werden, c) beide sind ein spezielles Priestertum besonderer Personen, stehen aber nicht in Gegensatz, sondern in Korrelation zur Heiligkeit bzw. zum königlichen Priestertum des ganzen Gottesvolkes, und d) beide stehen im Dienst der Vermittlung zwischen Gott und den Menschen; die Art, wie dies geschieht, ist aber hier und dort ver-

alttestamentliche; es ist höher und tiefer als jenes. Es hat seinen Grund in Gott und in Jesus Christus. Seine Träger sind als «Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes» anzusehen (1. Kor. 4, 1). Diese Verwaltung der Geheimnisse Gottes, zu denen entscheidend die neue Weise der Vermittlung zwischen Gott und den Menschen und der neue Gottesdienst gehört, ist allein den Aposteln und denen anvertraut, die von den Aposteln und ihren Nachfolgern ordiniert wurden, eben dem neutestamentlichen Priestertum, als einer speziellen Institution der Kirche. Dieses Priesteramt hat sein Wesen einerseits in der göttlichen Gnade, die jeder einzelne Ordinierte im Sakrament der Priesterweihe empfängt und die ihn zu seinem Dienst befähigt, und andererseits eben in der Vollmacht zur Verwaltung der göttlichen Geheimnisse, die sich aber nicht auf das «königliche Priestertum» erstreckt. 5. Die Idee von dem einen und einzigartigen Priesteramt entspricht der Idee von der einen Kirche. Durch dieses Priestertum wird die Einheit der Kirche aufrechterhalten. Sie ist allerdings eine Gabe des einen Heiligen Geistes, der allen Gliedern der Kirche gegeben ist, und erfordert darum von jedem einzelnen den Glauben und den guten Willen, sie zu bewahren und für sie mitzuarbeiten. Dem Priestertum kommt aber die Hauptverantwortung für die Erfüllung dieser Aufgabe zu. Die Notwendigkeit des speziellen Priestertums wird darum durch das «königliche Priestertum» aller Gläubigen (1. Petr. 2, 9f.; Apok. 1, 6; 5, 10; 20, 6) nicht ausgeschlossen. Das besondere Priestertum ist bevollmächtigt und verantwortlich für die Ordnung in der Kirche, damit durch seine Vermittlung in ihr das heilbringende Werk Christi zum Heil jedes einzelnen wird.

Aus dem Vortrag von Herrn Prof. Dimitrijević, den Darlegungen von Herrn Prof. Čarnić und der anschliessenden Diskussion

---

schieden. – Man könnte insofern sagen, dass die Argumentation für die Verbindung von «Priestertum» im Alten Testament und in der Kirche bei Čarnić im wesentlichen gleich verlaufe wie im 1. Clemensbrief, wo auch nur spezielle Gesichtspunkte, nämlich der der göttlichen Einsetzung, der besondern Beauftragung besonderer Personen und der Gesichtspunkt der Wohlgeordnetheit in Betracht gezogen werden. Wie eine spätere Äusserung von Čarnić zeigte, sieht er immerhin, über den 1. Clemensbrief hinaus, noch eine gewisse Verbindung hinsichtlich der Beauftragung mit dem Vollzug der Opfer einerseits und der Beauftragung mit der Feier der Eucharistie andererseits. Da aber die Konferenz diese Frage nicht näher erörterte, kann hier auch nichts darüber gesagt werden, wie Čarnić diese Verbindung genauerhin bestimmen würde. Vgl. im übrigen die Ausführungen in Anm. 1.

zeichnen sich nun deutlich einige Positionen ab, aus denen sich eine Stellungnahme zum Text von Marseille formulieren lässt. Um diese Stellungnahme leichter präzisieren zu können, wird zwei Mitgliedern der Delegation (Lanne und Stalder) der Auftrag erteilt, entsprechende Thesen zu den einschlägigen Stellen jenes Textes zu erarbeiten.

Am 5. Dezember werden diese Thesen von der Konferenz besprochen, wobei sich eine so weitgehende Zustimmung ergibt, dass man sich entschliesst, bei den Thesen zu bleiben, sie aber nochmals von einer Gruppe bearbeiten zu lassen, der ausser Lanne und Stalder auch die Herren Professoren Dimitrijević und Čarnić angehören sollen.

Aus der Arbeit dieser Gruppe geht ausser einigen kleinern Änderungen hauptsächlich die Beifügung von Punkt 4 hervor. In dieser Gestalt werden die Thesen am 7. Dezember allen Teilnehmern zur Schlussberatung vorgelegt. In der eingehenden Diskussion werden nicht nur einige redaktionelle Änderungen vorgenommen, sondern auch zusätzliche Verdeutlichungen und Stellungnahmen formuliert, die jedoch nicht mehr in den Text eingearbeitet werden, wohl aber in einem kurzen Protokoll über diese Aussprache festgehalten werden sollen. Unter dem Vorbehalt dieser Klarstellungen werden die Thesen schliesslich angenommen.

II. Der «Text von Marseille»[3]

Kapitel 3: Apostolizität der Kirche und apostolische Sukzession

Alle Kirchen stimmen darin überein, dass die Kirche apostolisch sein muss. Sie sind jedoch darin unterschiedlicher Meinung, wie diese Apostolizität sichtbar zum Ausdruck kommen muss. Während viele Kirchen vertreten, dass der ordinierte Amtsträger in

[3] Wie der Beginn der Numerierung sofort erkennen lässt, ist das, was hier als «Text von Marseille» abgedruckt ist und immer wieder unter diesem Titel erwähnt wird, nur ein Ausschnitt aus dem in Marseille erarbeiteten Dokument. Das ganze Dokument erscheint in deutscher Sprache unter dem Titel «Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive» in der «Ökumenischen Rundschau» Jahrgang 1973, Nr. 2, S. 231ff. Hier ist nur die Partie wiedergegeben, auf welche die «Bemerkungen» Bezug nehmen. Die Anmerkungen sind weggelassen, weil sie in den Gesprächen von Belgrad keine Rolle spielten. Am Rand sind mit Strichen und Nummern die Stellen angezeichnet, auf die sich die Bemerkungen von S. 52ff. beziehen.

1 einer sichtbaren apostolischen Sukzession stehen müsse, legen andere diesem sichtbaren Zeichen nicht die gleiche Bedeutung bei. Alle Kirchen sind sich jedoch darin einig, dass die wesentliche Ausdrucksform der apostolischen Sukzession im Leben der Kirche als ganzer zu finden ist. Der apostolische Charakter des ordinierten Amtes muss im Rahmen der Apostolizität der Kirche erörtert werden. Die ökumenische Diskussion über das ordinierte Amt muss daher von einer Reflexion über die Apostolizität der Kirche ausgehen.

A. Die Apostolizität der Kirche

Unter den Kennzeichen des Amtes nimmt die Apostolizität einen zentralen Platz ein. Diese Apostolizität ist darin verwurzelt, dass Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat. Christus ist der wahre Apostel. Durch ihn ist die Welt mit dem Vater versöhnt. Die ganze Kirche – das Volk Gottes, der Leib Christi – ist berufen und
2 gesandt, an diesem Dienst der Versöhnung teilzunehmen in der Kraft des Heiligen Geistes. Die gesamte Kirche besitzt somit die apostolische Sendung und das apostolische Amt, ein antizipierendes Zeichen des kommenden Reiches Gottes zu sein. Diese grundlegende Apostolizität wird erhalten durch die Treue Christi und das Handeln des Heiligen Geistes in der Kirche. Es gibt daher eine apostolische Sukzession der ganzen Kirche. Gemäss der einmütigen Tradition der Kirchen ist die Kirche apostolisch, weil sie auf dem Fundament der Apostel und Propheten erbaut ist (Offbg. 21, 12–14; Eph. 2, 20).

Diese Apostolizität empfing ihre ersten historischen Verkörperungen in den frühen christlichen Gemeinschaften und in der Vielfalt der Gaben, die ihnen gegeben wurden. Innerhalb dieser Gemeinschaften übten die Apostel als die Augenzeugen des auferstandenen Herrn eine einzigartige und grundlegende Funktion aus, die nicht weitergegeben werden konnte. Insofern als sie jedoch eine besondere, aber nicht exklusive Verantwortung für die Verkündigung der Botschaft der Versöhnung, für die Gründung von Kirchen und deren Aufbau im apostolischen Glauben trugen, musste ihr Amt weitergeführt werden. Ein solches Amt ist wesentlich für die Kirche zu allen Zeiten und in allen Situationen. Wegen des geschichtlichen Charakters der Kirche wird es notwendigerweise auf unterschiedliche Weise und durch verschiedene Strukturen ausgeübt, aber wo immer es in Treue zur Sendung und dem Zeugnis der er-

sten Apostel ausgeübt wird, ist es ein apostolisches Amt und steht in der Nachfolge der Apostel.

Die apostolische Sukzession im Amt kann jedoch niemals von der Apostolizität der Kirche, von der es ein Teil ist, isoliert werden. Zur Fülle der apostolischen Sukzession der ganzen Kirche gehört Kontinuität in den wesentlichen Merkmalen der Kirche der Apostel: Bezeugung der apostolischen Lehre, Weitergabe der Amtsverantwortung, Gemeinschaft in der Liebe, Sakramentales Leben, Dienst an den Bedürftigen, Dialog mit und Offenheit gegenüber der Welt und gemeinsame Teilhabe an den Gaben, die der Herr jedem geschenkt hat. Wo diese Merkmale in der Gemeinschaft vorhanden sind, ist auch das besondere Amt wirklich apostolisch.

B. Die Rolle des apostolischen Amtes

«Christus erwählte die Apostel, Zeugen seiner Auferstehung, damit sein Erlösungswerk an den Enden der Erde verkündigt und bezeugt und seine Früchte den Menschen mitgeteilt würden, und er vertraute ihnen das Wort von der Versöhnung an. Er rüstete sie aus mit dem Heiligen Geist und sandte sie aus, um alle Nationen in der Kirche zu versammeln und sie auf dem einen Grund zu erbauen, der kein anderer ist als er selbst. Mit ihnen nahm das Amt der vollbrachten Versöhnung zum Heil aller Menschen seinen Anfang. So haben die ganze Kirche und ihr besonderes Amt ihren Ursprung in der Sendung der Apostel. Das einzigartige Zeugnis der Apostel von Christus wird von der Kirche im Neuen Testament bewahrt. Ihre Sendung wird durch die Kirche und ihr Amt fortgesetzt» (Montreal 1963, Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung, S. 55).

Die apostolische Sukzession der gesamten Kirche ist ein Ausdruck der Dauer und daher auch Kontinuität von Christi eigener Sendung, an der die Kirche teilhat. Bei der Verwirklichung dieser Teilhabe und Sukzession, an die es gebunden ist, spielt das ordinierte Amt, zusammen mit Schrift, Glaubensbekenntnissen und Sakramenten, eine wichtige Rolle:

a) Es hat die Kirche ständig an ihren apostolischen Ursprung und Auftrag zu erinnern durch eine autoritative Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament und durch eine neue Interpretation und Konkretion des apostolischen Zeugnisses und der apostolischen Sendung;

b) es hat allen Gliedern der Kirche zu dienen, um sie zu befähigen, an der apostolischen Sendung und dem apostolischen Dienst der Kirche teilzunehmen;

c) es hat der Einheit der Ortskirchen untereinander in Zeit und Raum zu dienen und diese zum Ausdruck zu bringen.

Daher ist das ordinierte Amt ein Instrument zur Bewahrung und Aktualisierung der Apostolizität der Kirche. Die geordnete Weitergabe des apostolischen Amtes durch die Ordination wird in der Regel als eines der Mittel betrachtet, durch die die Kirche von Generationen zu Generationen im apostolischen Glauben bewahrt wird.

Wo dieses Amt nicht vorhanden ist, muss sich eine Gemeinschaft fragen, ob ihre Apostolizität bewahrt werden kann. Darüber hinaus bedeutet dies, dass jede Kirche unter der ständigen Verpflichtung steht, ihre Amtsstrukturen zu erneuern und, falls notwendig, zu ändern.

5

C. Bischöfliche Sukzession und die Validität des Amtes

In den besonderen historischen Verhältnissen der wachsenden Kirche in der nachapostolischen Zeit wurde die Sukzession der Bischöfe zur vorherrschenden Form des Amtes (neben anderen Formen), mit der die Apostolizität der Kirche zum Ausdruck gebracht wurde. Diese Sukzession wurde in der Weise verstanden, dass sie der Kontinuität des apostolischen Depositums des Glaubens dient, sie symbolisiert und schützt. Allen christlichen Traditionen ist es darum gegangen, den apostolischen Glauben zu bewahren, zu verkündigen und zu leben. Doch einige von ihnen glauben, dass sie diesen Glauben in ganz besonderer Weise in dieser Form der Amtssukzession bewahrt haben, selbst wenn es unterschiedliche Verständnisse und Interpretationen dieser Sukzession unter diesen Traditionen gegeben hat.

Heute ist in diesen Kirchen eine zunehmende Tendenz bemerkbar, die bischöfliche Sukzession als ein wirksames Zeichen, nicht als Garantie, der Kontinuität der Kirche im apostolischen Glauben und in der apostolischen Sendung zu interpretieren, die sich manifestiert in Lehre, Verkündigung, Sakramenten, Gottesdienst, Leben und Dienst. Sie schätzen dieses Zeichen als eine Gabe Gottes, die sie bewahren müssen. Einige Faktoren, durch die diese Kirchen zu dieser Interpretation geführt worden sind, sind die folgenden:

6

1. Es besteht zunehmende Übereinstimmung darin, dass das Neue Testament unterschiedliche Typen und sogar mehrere Prinzipien der Organisation der christlichen Gemeinschaften auf Grund der Verschiedenheit der Verfasser, Orte und Zeiten bezeugt. Auf dieser Grundlage haben sich im Laufe der Geschichte vielfältige Formen der Kirchenordnung entwickelt, wobei jede ihre Vorzüge und Nachteile hatte: Unter anderen waren es päpstliche, patriarchalische und konziliare Formen. Eine solche Vielfalt weist auf die Notwendigkeit und Freiheit hin, eine Vielfalt und Komplementarität kirchlicher Strukturen zu respektieren und zu akzeptieren.

2. Weiterhin besteht unter Theologen Übereinstimmung darin, dass zwar die bischöfliche Ordination von Verwaltern der Eucharistie bereits sehr früh nahezu universal geübt wurde, man aber doch nicht nachweisen kann, dass eine solche Kirchenordnung von den ersten Zeiten an überall in der Kirche bestand. Es gibt in der Tat Belege dafür, dass selbst diese Praxis erst nach einigen Jahrhunderten einheitlich geübt wurde. Darüber hinaus gibt es in der späteren Kirchengeschichte gut belegte Fälle, in denen Priester – nicht Bischöfe – andere Priester zum Dienst am Altar ordiniert haben. Hinsichtlich solcher Fälle konnte die Kirche selbst Entscheidungen treffen und hat es auch getan.

3. Es besteht wachsende Übereinstimmung darin, dass es unmöglich ist, vom Neuen Testament her nachzuweisen, dass der einzige Verwalter der Eucharistie ein Ordinierter war. Es gibt keine klaren biblischen Belege dafür, dass die Zwölf die einzigen Verwalter der Eucharistie in neutestamentlicher Zeit waren oder dass sie diejenigen ernannt haben, die allein bei der Eucharistie den Vorsitz führen konnten. Andererseits sollte man darauf hinweisen, dass es auch keine Belege dafür gibt, dass *alle* Christen zu wählende Verwalter der Eucharistie waren. Während es in den von Aposteln wie Paulus gegründeten lokalen Kirchen Vorsteher oder Personen mit besonderer Autorität gab, so wird sehr wenig darüber gesagt, wie diese Männer ernannt wurden, und überhaupt nichts über ihre Verwaltung der Eucharistie.

4. Eine Untersuchung kirchlicher Aussagen während des Mittelalters und auf dem Konzil von Trient zeigt deutlich, dass man zwar ständig darauf bestanden hat, dass allein ordinierte Priester die Eucharistie konsekrieren können, es trotzdem aber kein explizites Dogma darüber gab, was geschieht – oder nicht geschieht –, wenn aus evangelischen Gründen ein getaufter, aber nicht ordinier-

ter Christ die Eucharistiefeier leitet. Selbst in Trient war der einzige Vorbehalt gegenüber dem protestantischen Amt, dass es nicht «legitim» d.h. nicht entsprechend kanonischen Normen, geschaffen worden war. In Trient wurde jedoch überhaupt nichts gesagt über die Gegenwart oder Abwesenheit des sakramentalen Leibes und Blutes des Herrn in den Abendmahlsgottesdiensten der Reformationskirchen. Selbst nach Trient konnten römische Katholiken die Position von Hieronymus vertreten, dass die Bischöfe den Priestern übergeordnet sind auf Grund von Gewohnheit und Tradition, nicht aber auf Grund einer Anordnung des Herrn.

5. In all den erwähnten Fakten ist das wachsende Bewusstsein mit enthalten, dass es mehr als nur eine Möglichkeit gibt, die Ämter der verschiedenen Kirchen gültig zu machen oder zu legitimieren. Ordination durch einen Bischof, die man als rituelle Gültigmachung (Validisierung) bezeichnet hat, ist eine Form. Bischöfliche im Gegensatz zu presbyterialer Kirchenordnung kann daher nicht als eine zureichende Rechtfertigung von Trennungen betrachtet werden. Es kann auch eine, wie man es genannt hat, ekklesiologische Validisierung geben (die von einer wahren Manifestierung der Kirche, die von Christus gegründet wurde, auf ein wahres Amt schliesst). Es gibt auch eine charismatische Validisierung, die von der charismatischen Ordnung der Kirche in Korinth her die Möglichkeit einer solchen nichtbischöflichen charismatischen Kirchenordnung heute begründet. Keine der beiden zuletzt genannten Möglichkeiten erfordert bischöfliche Handauflegung, doch beide gründen in der authentischen Tradition der Kirche. Somit stellt sich die Frage: Wenn aus seelsorgerlichen und historischen Gründen die charismatischen Ämter aufgegeben wurden, könnten sie dann nicht aus ähnlichen Gründen wieder eingeführt werden?

Diese Faktoren, die in der Tat zu einem umfassenderen Verständnis der Apostolizität der Kirche und der Formen ihrer Bewahrung und Aktualisierung führen, ermöglichen die Anerkennung einer Kontinuität im apostolischen Glauben, Amt und in apostolischer Sendung auch in den Kirchen, die nicht die Form des historischen Bischofsamtes beibehalten haben. Diese Anerkennung findet zusätzliche Unterstützung in der Tatsache, dass die bischöflichen Funktionen und episkopale Wirklichkeit in vielen dieser Kirchen mit oder ohne Titel «Bischof» bewahrt worden sind.

Die Bedeutung des historischen Bischofsamtes ist jedoch nicht durch die angeführten Ergebnisse vermindert worden. Im Gegen-

teil, diese neuen Erkenntnisse ermöglichen es Kirchen ohne historisches Bischofsamt, dieses als ein Zeichen der Kontinuität und Einheit der Kirche zu schätzen. Mehr und mehr Kirchen, einschliesslich solcher, die an Unionsverhandlungen beteiligt sind, zeigen sich bereit, das Bischofsamt als ein besonders wichtiges Zeichen der apostolischen Sukzession der ganzen Kirche in Glauben Leben und Lehre zu verstehen und damit als etwas anzusehen, das man anstreben sollte, wo es fehlt. Was allein mit der gegenwärtigen historischen und theologischen Forschung unvereinbar ist, ist die Auffassung, dass die bischöfliche Sukzession identisch ist mit der Apostolizität der ganzen Kirche und diese umfasst.

III. Das in Belgrad gemeinsam formulierte Aide-mémoire

Einleitung

Vom 1. bis 7. Dezember 1972 führte eine Delegation der «Kommission für Glaube und Kirchenverfassung» des Ökumenischen Rates der Kirchen mit Theologen der serbisch-orthodoxen Kirche in Belgrad ein Gespräch über die Frage des ordinierten Amtes. Die Delegation der «Kommission für Glaube und Kirchenverfassung» war ausser Direktor Dr. Lukas Vischer aus je einem Vertreter der altkatholischen, der griechisch-orthodoxen, der lutherischen, der methodistischen und der römisch-katholischen Kirche zusammengesetzt. Die Professoren der theologischen Fakultät der serbisch-orthodoxen Kirche in Belgrad stellten die Gesprächspartner von der andern Seite dar.

Die Delegation der «Kommission für Glaube und Kirchenverfassung» wurde von Seiner Heiligkeit Patriarch German und von den Mitgliedern der Heiligen Bischofssynode überaus herzlich empfangen. Sie durfte mehrere bewegende Gottesdienste mitfeiern, erhielt Gelegenheit, verschiedene Bereiche des kirchlichen Lebens kennenzulernen, und wurde ständig mit liebenswürdiger Gastfreundschaft und grosser brüderlicher Liebe beschenkt.

Den Gesprächen lagen zwei Texte zugrunde: a) der Text über «Das ordinierte Amt», der 1971 auf der Sitzung von «Glaube und Kirchenverfassung» in Löwen behandelt worden war, und b) ein Teil des Textes, der im September 1972 bei einer Zusammenkunft in Marseille ausgearbeitet wurde. Bei diesem zweiten Text handelt

es sich um einen Entwurf, an dem weitergearbeitet werden soll. Es besteht die Hoffnung, dass er in überarbeiteter Form der «Kommission für Glaube und Kirchenverfassung» bei ihrer nächsten Sitzung im Sommer 1974 vorgelegt werden kann.

Das Ziel der Gespräche könnte man in folgender Weise umschreiben: Wir wollten uns gemeinsam darüber Rechenschaft geben, ob und inwieweit die orthodoxen Theologen diesem zweiten Text zustimmen könnten, inwiefern er ihnen Schwierigkeiten bereitet, welches die wichtigsten Fragen sind, die der weitern Klärung bedürfen, oder was, nach ihrer Sicht, in dem Text überhaupt fehlt[4]. Dadurch sollte ein Beitrag für die Fortsetzung der Arbeit von Marseille gewonnen werden. Dieser Beitrag sollte aber bereits mit Vertretern anderer Kirchen besprochen sein, wobei sich zeigen sollte, ob und in welchen Punkten eine gemeinsame Äusserung aller Konferenzteilnehmer möglich sei.

Ökumenische Texte wie derjenige von Marseille bilden nämlich eine besondere literarische Gattung. Sie sind ein Versuch, durch gemeinsame Formulierung über die bestehenden Unterschiede hinauszukommen. Alle Konfessionen – orthodoxe, römisch-katholische oder evangelische – können darum in einem solchen ökumenischen Text nicht einfach ihre eigene Position wiederfinden; sie versuchen, sie auf eine gemeinsame Zukunft hin zu interpretieren.

Generell wurde festgestellt, dass der Text von Marseille gegenüber demjenigen von Löwen grosse Fortschritte aufweist, so etwa darin, dass die Frage des Amtes nun grundlegend in den Zusammenhang von Ekklesiologie, Katholizität und Apostolizität situiert ist, oder darin, dass Amt und Ordination klar mit der Eucharistie verbunden werden.

Es versteht sich indessen von selbst, dass in der kurzen Zeit, die zur Verfügung stand, nicht alles zur Sprache gebracht werden konnte, was im Zusammenhang des Themas wesentlich wäre. Die Konferenz in Belgrad beschränkte sich darum darauf, die Ergebnisse ihrer Diskussion in der Gestalt von Bemerkungen zu einzelnen Abschnitten oder Ausdrücken des Textes von Marseille zu formulieren.

Bemerkungen (oft auch «Thesen» oder «Punkte» genannt).

1. (Zu Einleitung; oben S. 45f.)

Genügt es, davon zu reden, wie die Apostolizität der Kirche «zum Ausdruck» kommen müsse? – Müsste nicht danach gefragt und

---

[4] Vgl. dazu die Bemerkung Nr. 4, unten S. 53.

davon gesprochen werden, wie die Gabe der Apostolizität im Leben der Kirche vollzogen und als Aufgabe verwirklicht wird ?

Diese Frage betrifft auch alle andern Stellen, bei denen man im ungewissen bleibt, ob nur «Ausdrucksformen» oder die Wirklichkeit der Apostolizität, der Kirche, des Amtes u. s. w. gemeint sei.

2. (Zu A, 1. Abschnitt; oben S. 46)

Genügt es, zu sagen, dass die Kirche die Sendung besitze, ein «Zeichen des kommenden Reiches Gottes» zu sein ? – Müsste nicht das Folgende gesagt werden: Weil die Kirche kraft der Versöhnung in Jesus Christus ins Leben gerufen worden ist, ist in ihr der Grund und das Unterpfand des kommenden Reiches und insofern es selbst schon jetzt gegenwärtig. Die Kirche ist darum Zeuge des ewigen Reiches Gottes und hat deshalb auch die Sendung, die Hoffnung auf sein vollendendes Kommen zu verkündigen ?

3. (Zu A, letzter Abschnitt; oben S. 47)

Kommt die Forderung des «Dialogs mit und (der) Offenheit gegenüber der Welt» nicht der in Röm. 12, 2 abgewehrten «Angleichung an diesen Äon » nahe ? – Müsste man nicht grösserer Klarheit zuliebe sagen, es gehöre zu den Merkmalen und Aufgaben der Kirche, wachen Sinn zu haben für alles, was in der Welt geschieht, allen Menschen gegenüber zum Dialog bereit zu sein und mitzuhelfen, die Welt nach dem Willen Gottes zu gestalten ?

4. (Zu A, letzter Abschnitt; oben S. 47)

Unter den wesentlichen Merkmalen der Kirche sollte nicht nur inklusive, sondern ausdrücklich ihr Priestertum erwähnt sein. Dabei müsste «Priestertum» in folgender Weise verstanden werden: Das christliche Priestertum gründet und besteht in der Teilnahme am Hohepriestertum Christi. Es wird allein von Gott durch die Ordination in der Kirche gegeben und wird kraft der Gnade des Heiligen Geistes im dreifachen, d. h. im priesterlichen, prophetischen und königlichen Dienst erfüllt. Es vertritt einerseits Christus vor den Gläubigen und vor der Welt und andererseits die Gläubigen und die Welt vor Gott, wobei aber der Gedanke an eine Wiederholung des einmaligen Opfers Christi ausgeschlossen ist. Durch dieses besondere Priestertum nimmt auch die ganze Kirche am Hohepriestertum Christi teil. So wird sie als eine königliche Priesterschaft konstituiert, die aktiv an der Erfüllung aller Dienste mitwirkt.

5. (Zu B, letzter Abschnitt, letzter Satz; oben S. 48)

Wäre es nicht besser, wie folgt zu sagen: Jede Kirche muss ständig überprüfen, ob sie das, was in den apostolischen Strukturen gege-

ben und durch sie aufgegeben ist, auch wirklich voll realisiert und den Erfordernissen der Zeit entsprechend entfaltet hat?

6. (Zu C, Anfang des 2. Abschnitts; oben S. 48)

Es ist zwar für den Konsens der Kirchen wichtig, festzustellen, dass die apostolische Sukzession keine formale oder automatisch wirkende Garantie für die Wahrheit oder für die Apostolizität der Kirche ist. Die orthodoxen Theologen sind in diesem Punkt mit den andern Kirchen eins. Dennoch stellt sich ihnen und auch den Vertretern anderer Kirchen die Frage, ob der Ausdruck «wirksames Zeichen der Kontinuität der Kirche» genügend sei. Wäre es vielleicht besser, wie folgt zu sagen: Die bischöfliche Sukzession muss im Zusammenhang mit dem Leben der ganzen Kirche gesehen werden? Ordinator, Ordinand und Kirche verpflichten sich gemeinsam, alles das weiterzugeben und weiterzuführen, was die Kirche zur «allseitig verpflichteten Gemeinschaft» macht («fully committed fellowship», Umschreibung der Einheit von Neu-Delhi). Indem von beiden – von Ordinand und Kirche – diese Verpflichtung übernommen wird, steht die bischöfliche Sukzession unter der Verheissung, dass durch ihren Vollzug die wahre Kirche lebendig bleibt. Und diese Verheissung bestätigt sich immer von neuem. Darum muss man sowohl sagen, dass die bischöfliche Sukzession im Zusammenhang mit dem Leben der ganzen Kirche stehe, wie auch, dass durch sie dieser ekklesiale Zusammenhang konstituiert werde.

In diesem Rahmen wäre die Ordination in folgender Weise zu verstehen: Die Ordination ist die Übergabe und Übernahme aller Verpflichtungen, die im Zusammenhang der apostolischen Sukzession gegeben sind. Deshalb umfasst die Handauflegung für Ordinand und Kirche die gleiche göttliche Verheissung, wie sie der Kirche durch die apostolische Sukzession gegeben ist.

7. (Zu C, Ziffern 1–5; oben S. 49f.)

Es stellt sich die methodologische Frage, inwieweit sich verschiedene Typen von Kirchenordnungen mit ihren Entwicklungen und Veränderungen, die sie im Lauf der Geschichte erfahren haben, zu Recht mit dem Hinweis auf verschiedene Strukturen, die man im Neuen Testament glaubt feststellen zu können, legitimieren lassen. Sollte man nicht eher fragen, ob nicht mit der Annahme des neutestamentlichen Kanons einer bestimmten Struktur ein grundlegender Charakter zuerkannt wurde? Und müsste man sich nicht auch darüber Rechenschaft geben, welche Bedeutung dem in der Tradition der Kirche tatsächlich Gewordenen zukommt?

IV. Protokoll der Schlussberatung[5]

Zum Ganzen des Textes wurden von Prof. Draš ković zwei Grundfragen aufgeworfen. Einmal: Welches ist der kirchliche Ort, von dem aus die Thesen formuliert werden und zu verstehen sind? Geht es in erster Linie darum, dass die Delegation die orthodoxe Auffassung zu erfahren bekommt, was Herrn Prof. Draš ković um der Klarheit willen am liebsten wäre, oder soll es sich um eine gemeinsame Stellungnahme aller Konferenzteilnehmer handeln? Und dann: Wie ist das Verhältnis zum Text von Marseille zu sehen? Ist beabsichtigt, für einige Stellen jenes Textes Verbesserungen vorzulegen oder nur Bemerkungen dazu zu formulieren?

Die erste Frage drängte sich aus dem Verlauf der Gespräche auf, deren Zielsetzung zu Beginn teilweise offenbleiben musste. Hauptanliegen war allerdings von Anfang an, im Blick auf den neuesten Stand der Studienarbeit, die im Rahmen von «Glaube und Kirchenverfassung» zur Frage des ordinierten Amtes im Gang ist, eine in persönlicher Aussprache gewonnene Stellungnahme von seiten der orthodoxen Theologen zu erhalten. Dass es dabei auch zu gemeinsamen Äusserungen aller Teilnehmer kommen könnte, stand zwar als wünschenswert mit im Blick, doch blieb das genannte Hauptanliegen so sehr im Vordergrund, dass man wohl sagen kann, das Ergebnis sei primär eine orthodoxe Stellungnahme und müsse somit entsprechend verstanden werden. Das soll indes nicht heissen, dass die formulierten Thesen durchaus im Gegensatz zur Meinung jener Gesprächsteilnehmer stünden, die nicht der orthodoxen Kirche angehören. Im Gegenteil: die meisten von ihnen, aber nicht alle, stimmten den in den 7 Punkten geäusserten Ansichten ausdrücklich zu. Wo Differenzen und Vorbehalte angemeldet wurden, ist dies im folgenden deutlich vermerkt. Kurz: die 7 Thesen wollen zwar in erster Linie die Stellungnahme der orthodoxen Gesprächsteilnehmer zum Ausdruck bringen; abgesehen von den angedeuteten Ausnahmen bilden sie aber auch eine gemeinsame Äusserung aller Beteiligten.

---

[5] Die Partien des Gesprächs, die sich ausschliesslich auf die sprachliche Fassung der Thesen und der Einleitung bezogen, werden in diesem Protokoll nicht erwähnt, wenn sich das Ergebnis voll in den endgültigen Wortlaut einarbeiten liess, weil die Resultate solcher Erörterungen ja in dem S. 51 bis 54 wiedergegebenen Text selber zum Ausdruck kommen.

Zur Beantwortung der zweiten Frage wird von Direktor Dr. Lukas Vischer folgende Klarstellung zu Protokoll gegeben: Der Sinn der Thesen könnte tatsächlich leicht dahin missverstanden werden, als bedürfe es nach Meinung der orthodoxen Theologen bloss der Einarbeitung der Korrekturen, die in den 7 Bemerkungen enthalten sind, um aus dem Text von Marseille ein Dokument zu machen, das in seiner Ganzheit als Ausdruck der orthodoxen Überzeugung zu betrachten wäre. Das trifft natürlich nicht zu. Für die Erstellung eines solchen Textes wären einige Korrekturen nicht genug; da wäre eine völlige Umarbeitung nötig. Das liess sich im Rahmen der Konferenz nicht machen. Wir mussten uns mit Bemerkungen zum Text begnügen. Aber für den Gang der Arbeit am Thema des ordinierten Amtes ist auch dies höchst wertvoll. Denn der Text von Marseille ist erst eine Skizze, an der weitergearbeitet werden soll. In einem Jahr etwa soll er unter Berücksichtigung der eingegangenen Reaktionen und Stellungnahmen als Ganzes neu gestaltet werden. Auf dieses Ziel hin sind die vorliegenden Thesen oder Bemerkungen eine Hilfe, indem sie den Leser merken lassen, dass im Text von Marseille für die orthodoxe Seite einige Schwierigkeiten bestehen, und anzeigen, in welcher Richtung die Weiterarbeit und die Änderungen nach ihrer Meinung gehen sollten.

Die Diskussion über die *einzelnen Abschnitte der Einleitung* bezog sich hauptsächlich auf Fragen des sprachlichen Ausdrucks. Beim *4. Abschnitt* waren damit aber auch sachliche Probleme verbunden. Sie betrafen hinsichtlich der ersten Hälfte dieses Abschnitts das Verhältnis der Thesen zum Text von Marseille. Darüber ist oben bereits das Nötige gesagt. Die Möglichkeit des Missverständnisses, von dem dort gesprochen wird, bestand vor allem beim frühern Wortlaut dieser Partie. Der jetzt vorliegende Text, der im wesentlichen von der Konferenz selber formuliert wurde, sucht im Sinn der obigen Ausführungen möglichste Klarheit zu schaffen.

Hinsichtlich des letzten Satzes des 4. Abschnitts stand die Frage zur Diskussion, ob und in welchem Umfang die 7 Bemerkungen als gemeinsame Äusserung aller Konferenzteilnehmer betrachtet werden dürften. Die frühere Fassung dieses Satzes konnte den Eindruck erwecken, es bestehe im wesentlichen allgemeine Übereinstimmung. Dass dies nicht zutrifft, machen schon die Ausführungen oben auf S. 55 klar, und die neue Fassung des Satzes sucht diesem Sachverhalt in der Weise Rechnung zu tragen, dass die

Frage der Übereinstimmung aller Konferenzteilnehmer nur mehr als offene Frage erscheint. Das Protokoll wird im folgenden an geeigneter Stelle die Differenzen und Vorbehalte namhaft machen. An dieser Stelle sei immerhin bereits erwähnt, dass von Prof. Kühn Vorbehalte geäussert wurden, die hauptsächlich die Punkte 4 bis 7 betreffen. Zum *6. Abschnitt* der Einleitung muss hervorgehoben werden, dass, unbeschadet der Kritik, die in den 7 Bemerkungen zum Ausdruck kommt, von den orthodoxen Theologen dem Text von Marseille ausdrücklich und mit Genugtuung grosse Fortschritte gegenüber dem Text von Löwen zuerkannt wurden.

Zu Bemerkung Nr. 1 weist Prof. Milin darauf hin, dass der Ausdruck «verwirklicht» dahin missverstanden werden könnte, als wäre die Apostolizität allein ein der Kirche gegenüberstehendes Postulat, das erst realisiert werden müsste, während sie doch die Kirche begründet und insofern schon verwirklicht ist. – Um diesem Missverständnis zu begegnen, werden die Ausdrücke «Gabe» und «Aufgabe» eingefügt, die in der frühern Fassung fehlten und die betonen, dass die Apostolizität gerade darum verwirklicht werden muss und kann, weil sie als Gabe schon Wirklichkeit der Kirche ist.

Zu Bemerkung Nr. 4 entspinnt sich eine Diskussion in bezug auf den Satz, dass das Priestertum *allein von Gott* gegeben werde. Sie wird durch die an die orthodoxen Theologen gerichtete Frage von Dr. Lukas Vischer ausgelöst, ob dieses exklusive «solo Deo» wirklich ihrer Meinung entspreche, wo doch die Ordination in der Kirche geschieht und die Kirche auch daran beteiligt ist. Dies Letzte wollen die orthodoxen Theologen allerdings nicht bestreiten. Es wird vielmehr ausdrücklich betont, dass die ganze Kirche am Geschehen der Ordination beteiligt sei. Dennoch wollen sie einhellig daran festhalten, dass das Priestertum allein von Gott verliehen werde[6]. – Eine über diese Feststellung hinaus führende Aussprache

---

[6] Vergleicht man diese These der orthodoxen Theologen mit den Ausführungen von Prof. Čarnić (siehe oben S. 43 f. und Anm. 2), so ist, wie ich leider erst hinterher bemerke, anzunehmen, dass es ihr in erster Linie um die positive Aussage geht, dass das christliche Priestertum von Christus gesetzt ist und nur von Gott einem bestimmten Menschen zugeteilt werden kann. Sofern die These auch eine negative Aussage enthält, dürfte sie sich gegen den Gedanken richten, als wäre das Priestertum nur in menschlichem Gutdünken begründet und als stünde es im persönlichen Belieben des einzelnen, Priester zu werden. Sicher kann, wie schon oben deutlich wird, die Intention der These nicht darin bestehen, die Beteiligung der Kirche am Geschehen der Ordination ausser Betracht zu setzen. Aber zweifellos bleiben dabei Fragen offen. So kommt, wenn aus-

war nicht mehr möglich. Es wurde darum ausdrücklich zu Protokoll gegeben, dass dieses Verständnis der Ordination weiterer Diskussion und Klärung bedürfe.

Von seiten des lutherischen Delegationsmitgliedes (Prof. Kühn) wird hier ein Vorbehalt gegenüber dem Gedanken der Vermittlerrolle des ordinierten Priestertums ausgesprochen. Auch dieses Problem, das in der Diskussion überhaupt nicht aufgegriffen wurde, bedarf weiterer gemeinsamer Erörterung.

Zu Bemerkung Nr. 5[7] wird von Prof. Kühn darauf aufmerksam gemacht, dass hier von «apostolischen Strukturen» die Rede sei, ohne Angabe darüber, was damit gemeint ist. In der angegebenen Stelle im Text von Marseille, auf die sich die Bemerkung bezieht, findet sich nur der Ausdruck «Amtsstrukturen». Nach dem Zusammenhang jener Stelle kann aber der Umstand, dass das Wort «Amtsstrukturen» durch den Terminus «apostolische Strukturen» ersetzt wird, nur den Sinn haben, dass unter den «apostolischen Strukturen» die Struktur von Bischof, Presbyter, Diakon verstanden werden soll. Die Gruppe, welche die Bemerkungen bearbeitete, bestätigt denn auch, dass dies im wesentlichen ihre Meinung war. Der Ausdruck «apostolische Strukturen» wird schliesslich aus drei Gründen im Text der Bemerkung Nr. 5 belassen: Er entspricht am meisten dem, was die orthodoxen Theologen hier zum Ausdruck

---

schliesslich jene These vertreten wird, nicht genau in Sicht, welche Bedeutung der Beteiligung der Kirche beim Geschehen der Ordination zukommt. Sollte beispielsweise das Tun der Kirche rein instrumental verstanden werden ? Oder wäre gemeint, das Tun der Kirche sei automatisch und mechanisch mit dem Tun Gottes identisch ? Inwiefern liesse sich dann von einer Verantwortung der Kirche reden ? Ich glaube, dass keine dieser Fragen direkt der orthodoxen Sicht der Dinge entspräche; sie sollen auch nur andeuten, dass in dieser Sache das Gespräch in der Tat weitergeführt werden muss.

[7] An der Konferenz wurde zwar ausgesprochen, aber nicht ausführlicher darüber verhandelt, was mit dem Satz konkret gemeint sei, die Kirche müsse überprüfen, ob sie das, was mit den apostolischen Strukturen gegeben und durch sie aufgegeben ist, auch wirklich «voll realisiert und ... entfaltet hat». Ich gebe darum von mir aus eine entsprechende Andeutung. Man könnte beispielsweise fragen, ob das, was mit dem Amt des Diakonats intendiert ist, immer erfüllt wurde und heute erfüllt wird. Oder: man kann sagen, dass in der bischöflichen Struktur alles gegeben ist, was zum Bau und zum Leben von Gemeinschaft erforderlich ist. Es wäre von der bischöflichen Struktur aus möglich, alle je und je nötigen Hilfsstrukturen, Institutionen und freien Bewegungen in Gang kommen zu lassen und so allem den Ort und den Raum zu geben, dass es das zu sein vermag, was es in der Kirche sein kann und soll. Man kann das sagen; aber wenn man es sagt, muss man sofort fragen, inwieweit es auch geschehe.

bringen wollen. Indem er den Akzent auf das Moment des Apostolischen als solches legt, hebt er das Problem stärker hervor, das zur Sprache gebracht werden soll. Und er besitzt eine gewisse Offenheit, die gewahrt werden soll; denn auch dann, wenn man bei den «apostolischen Strukturen» an die Struktur von Bischof, Presbyter, Diakon denkt, ist eine Bewegtheit und Mannigfaltigkeit in der Gestaltung dieser Strukturen anzuerkennen. Und umgekehrt: wenn man mit einer Pluralität von Strukturen rechnet, so wäre in der Verschiedenheit das Gemeinsame nicht zu übersehen.

Aus dieser Erörterung resultieren zuhanden des Protokolls eine Feststellung und eine Stellungnahme. Die Feststellung: Wir sind uns bewusst, dass hinter dem Ausdruck «apostolische Strukturen» verschiedene Auffassungen stehen können. Sie wären herauszuarbeiten, und dann wäre zu klären, was als «apostolische Strukturen» gelten könne und solle. – Und die Stellungnahme: Sofern der Ausdruck «apostolische Strukturen» im Sinn der Struktur von Bischof, Presbyter, Diakon zu verstehen ist, kann Prof. Kühn der Bemerkung Nr. 5 nicht zustimmen, weil es nach seiner Meinung von den Aposteln gegebene Strukturen gar nicht gibt.

Zu Bemerkung Nr. 6. Die Diskussion bemüht sich vornehmlich um die angemessene sprachliche Fassung dieser Bemerkung. Daraus ergeben sich aber auch sachliche Akzentuierungen, die für das Verständnis der Bemerkung zu beachten sind:

a) Für die orthodoxen Theologen und auch für die Vertreter einiger anderer Kirchen ist der Ausdruck «apostolische Sukzession» praktisch bedeutungsgleich mit dem Ausdruck «bischöfliche Sukzession». Das ist, wie von ihm ausdrücklich betont wird, für den Vertreter der lutherischen Kirche nicht der Fall. Für ihn spricht der Ausdruck «apostolische Sukzession» etwas an, das auch nach seinem Verständnis als für die Kirche wesentlich anerkannt werden muss, das aber mit der «bischöflichen Sukzession» nicht voll und vor allem nicht allein durch sie erreicht werden kann. Er würde darum wohl anerkennen, dass die bischöfliche Sukzession *eine* Weise, nicht aber dass sie die einzige Weise des Vollzugs apostolischer Sukzession sei.

b) Aus der Diskussion über das Verhältnis von Verheissung, Verpflichtung und ekklesialer Wirklichkeit in der apostolischen oder bischöflichen Sukzession ist zu vermerken, dass das Moment der Verpflichtung von den orthodoxen Theologen stark unterstri chen wird, namentlich von Prof. Milin.

c) Bei derselben Gelegenheit wird von den orthodoxen Theologen, besonders von Archimandrit Basilios, dem griechisch-orthodoxen Mitglied der Delegation, darauf Gewicht gelegt, dass die bischöfliche Sukzession nicht nur im Zusammenhang mit dem Leben der ganzen Kirche situiert und zu sehen sei, diesen Zusammenhang auch nicht bloss anzeige – was zwar zutreffe –, sondern dass sie diesen ekklesialen Zusammenhang auch selber konstituiere. Diesen Gedanken sucht der letzte Satz im 1. Abschnitt der Bemerkung Nr. 6 zum Ausdruck zu bringen.

Zu Bemerkung Nr. 7. Weil in der Stelle des Textes von Marseille, auf welche sich die Bemerkung Nr. 7 bezieht, die Argumentationsweise eine wesentliche Rolle spielt, wurde diese Bemerkung als methodologische Frage formuliert. Aber eben deshalb wurde diese Fassung von einigen orthodoxen Theologen, so besonders von Archimandrit Athanasios, als zu schwach empfunden. Er stimmt zwar mit den andern orthodoxen Theologen dem Wortlaut der Bemerkung an sich zu, findet aber, dass darin nicht ausdrücklich genug deutlich werde, dass die Art, wie der Text von Marseille von einer Pluriformität der ekklesialen Strukturen spricht und damit die Bedeutung der apostolischen Sukzession relativiert, für orthodoxe Theologen unannehmbar sei. Archimandrit Athanasios geht dann selber auf das methodologische Problem ein, indem er zu überlegen gibt, ob wir in den Dokumenten des kirchlichen Altertums nicht etwa bloss darum eine Pluriformität der Strukturen finden, weil wir jene Dokumente von unsern heutigen Meinungen und Terminologien her lesen und interpretieren[8]. Denn im kirchlichen Altertum ist alles viel reicher und lebendiger als die Schemata, welche in den Schulbüchern vorgelegt werden. Für die orthodoxe Theologie ist aber entscheidend, dass der Heilige Geist sich in der Struktur der apostolischen Sukzession offenbart hat. Insofern besteht für sie die Frage nicht, ob auch noch andere Strukturen möglich wären[9].

---

[8] Ich halte diesen Hinweis für sehr berechtigt, wie ich andererseits der Meinung bin, die Voraussetzungen und Methoden, von denen aus man zur «Feststellung» jener Pluriformität der Strukturen gelangt, seien alles andere als einwandfrei. Allerdings stellt sich dann auch die schwierige Frage, was es zu bedeuten bzw. nicht zu bedeuten habe, wenn sich in der Kirche in ihrem verantwortungsvollen Vollzug ihrer Sendung etwas herausbildet, das in den biblischen Texten noch nicht tale quale vorliegt, eine Frage, die auch im letzten Satz von Bemerkung 7 angedeutet ist.

[9] Leider konnten diese Äusserungen nicht mehr besprochen, sondern nur noch zu Protokoll gegeben werden. Sie sind aber, wenn man sie kennt, als Hintergrund des letzten Satzes von Bemerkung 7 noch spürbar. Die weitere Diskussion hätte fast von selbst zu der schwierigen Frage geführt, wie es sich denn verhalte, wenn andere Kirchen mit andern Strukturen ebenfalls bekennen, dass sich ihnen der Heilige Geist in ihren Strukturen offenbart habe. Könnte ein solches Bekenntnis als unzutreffend erwiesen werden? Auf Grund welcher Kriterien? Oder, wenn dies nicht geschehen sollte, wäre dann doch eine Pluriformität der Strukturen legitimiert? Oder wie sonst wäre diese Frage, der im Rahmen der ökumenischen Problematik eine wesentliche Bedeutung zukommt, zu beantworten? – Jedenfalls ist auch hier ein Punkt, der noch der Klärung bedarf.

Der Berichterstatter:
Kurt Stalder

Priesteramt und Amtsstrukturen[1]

Einführung

Die Frage des Priesteramtes* und der Amtsstrukturen in der Kirche, die uns hier in Anspruch nimmt, ist in den ökumenischen Diskussionen, die auch uns angehen, sehr stark in den Vordergrund gerückt. Die Berechtigung der Vorzugsstellung dieses Problems ist freilich von zwei Seiten bestritten. Einerseits von denen, die der Frage nach dem gemeinsamen Zeugnis der Christen den Vorrang einräumen und sich unter diesem Thema besonders für Frieden, Wohlstand, soziale Gerechtigkeit und gerechte Verhältnisse zwischen den Rassen einsetzen. Andererseits von denen, die der Meinung sind, es solle sich bei der Frage nach der Einheit der Kirche um den gemeinsamen Glauben an die die ganze Welt umfassenden grossen Heilstaten Gottes handeln, wobei der Frage nach den Amtsstrukturen in der Kirche derart sekundäre Bedeutung zukomme, dass sie beiseite geschoben werden dürfe.

Zweifellos steht das Problem der Amtsstrukturen in der Kirche nicht im Zentrum des Evangeliums, da es wesentlich die frohe Botschaft von der nahe herbeigekommenen und sich verwirklichenden Gottesherrschaft und von der in Christus sich vollziehenden Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen verkündigt. Dennoch darf in den ökumenischen Gesprächen die Frage der Amtsstrukturen in der Kirche nicht auf die Seite geschoben werden, weil sie mit der Frage des Heils so verbunden ist und so verstanden wird, dass gewissen christlichen Gemeinschaften wegen ihres besondern Amtsverständnisses die Heilsrelevanz abgesprochen wird, weshalb in diesem Fall auch kein gemeinsames Zeugnis der Christen vor der Welt möglich ist und auch kein gemeinsames Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Wohlstand in der Welt. Deshalb ist die Dringlichkeit der Frage nach Priesteramt und Amtsstrukturen in der Kirche nicht zu übersehen oder zu bagatellisieren, sondern ernsthaft in Angriff zu nehmen[2].

---

[1] Das im folgenden wiedergegebene Referat wurde am 2. Dezember 1972 in Belgrad anlässlich der Konferenz vorgetragen, über die auf S. 35 bis 61 dieses Heftes berichtet wird; vgl. besonders S. 43. Während beim mündlichen Vortrag aus Zeitmangel einzelne kleinere Abschnitte ausgelassen werden mussten, wird hier das Referat unverkürzt abgedruckt.

* Anmerkung des Redaktors: Vgl. zur Terminologie die Anmerkung Nr. 1 beim Konferenzbericht, S. 38 ff.

[2] Walter Kasper, Concilium 1972, H. 4, Vorwort, S. 233 f.

Selbstverständlich kann die Frage unter verschiedenen Aspekten gesehen und behandelt werden. Hier wollen wir sie unter Gesichtspunkten erörtern, die für ihre ökumenische Bedeutung relevant sind, und sofern es für die gegenseitige Anerkennung der Ämter unter den verschiedenen vom ökumenischen Geist ergriffenen und durchdrungenen Kirchen dienlich sein kann. Wir wollen so vorgehen, nicht weil uns das Problem anders oder an sich nicht interessierte, sondern wegen der Art der eben angedeuteten Dringlichkeit. Unter diesem Gesichtspunkt glauben wir nicht fehlzugehen, wenn wir das Problem der Amtsstrukturen unter folgenden Fragestellungen zu erfassen und zu klären suchen:

1. Was sagt uns das Neue Testament über Amtsstrukturen und Priesteramt?
2. Ist das Priesteramt bzw. die Ordination ein Sakrament?
3. Was für eine Bedeutung hat die sog. «apostolische Sukzession» für die Authentizität und Apostolizität des Priesteramtes?

1. Priesteramt und Amtsstrukturen im Neuen Testament

Die neutestamentlichen Aussagen zu Priesteramt und Amtsstrukturen sind wenig ausgeführt und darum oft mehrdeutig oder rätselhaft. Ihre Deutung hat deshalb in der Wissenschaft zu mancherlei Divergenzen geführt, die noch gar nicht beseitigt sind. So wird einerseits erklärt, dass im Neuen Testament keine einheitliche von oben her auferlegte und allein gültige Amtsstruktur zu finden sei, sondern dass in den ersten christlichen Gemeinden eine als völlig legitim erscheinende Pluriformität der Amtsstrukturen bestehe. In diesem Sinn sagt etwa John McKenzie: «Zu allererst ist offensichtlich, dass eine Pluriformität der Strukturen im Neuen Testament ganz allgemein ist. Nichts deutet auf eine von oben her auferlegte uniforme Struktur hin[3]». Man glaubt dies darin erkennen zu müssen, dass für die erste Zeit zwei Typen der Ämter und Dienste zu unterscheiden seien: die charismatische Ordnung der paulinischen Gemeinden und eine rechtliche Ordnung institutionellen Charakters, deren Träger Bischöfe, Presbyter (Älteste) und Diakone sind, wobei innerhalb der rechtlichen Ordnung nochmals zwei Typen auseinanderzuhalten wären: die presbyterale und die episkopale Amtsstruktur[4].

---

[3] John McKenzie, Amtsstrukturen im Neuen Testament, Concilium 1972, H. 4, S. 244.

[4] Ulrich Kühn, Die vielen Funktionen des einen Amtes, Lutherische Rundschau, 20. Jahrg. (1970), H. 3, S. 280.

Die presbyterale Amtsstruktur soll ihren Ursprung im palästinischen Raum haben und zuerst in der Jerusalemer Gemeinde bezeugt sein. Die Presbyter hätten zusammen ein Kollegium gebildet, dessen Struktur aber in den Einzelheiten nicht bekannt sei, so dass sich nichts darüber sagen lasse, ob Differenzierungen, Vor- und Nachordnungen bestanden, ob alle Presbyter dieselbe Aufgabe hatten oder verschiedene Dienste ausübten. Sie wurden nach einer bestimmten, jedoch nicht genau bekannten Ordnung in ihren Dienst eingesetzt, was nach vorbereitendem Fasten unter Gebet und Weihe an Gott erfolgte. Sie erscheinen zusammen mit den Aposteln und Jakobus, der nach dem Weggang des Petrus aus Jerusalem eine Art monarchische Stellung einnahm. Auch über die Funktionen der Presbyter im ganzen ist nicht viel bekannt. Nach Apg. 15, 6.22 entscheiden sie mit den Aposteln zusammen in wichtigen Angelegenheiten und beschliessen die Anordnungen, welche die Gemeinden befolgen sollen. Nach Jak. 5, 14 üben sie kultische Dienste aus und weiden nach 1. Petr. 5, 1f. als Hirten die ihnen vom Herrn anvertraute Herde. Laut dem Vergleich von Apg. 20, 28 mit Tit. 1, 7 entspricht ihr Dienst dem eines Bischofs, weshalb J. Gewiess sagt, «dass sich die Funktionen der Ältesten weitgehend mit denen der Bischöfe decken[5]».

Die episkopale Struktur mit den Ämtern der Bischöfe und der ihnen zu- und untergeordneten Diakone ist auf dem Boden der hellenistischen Gemeinde entstanden. Das zeigt sich beispielsweise in Phil. 1, 1, wo Paulus mit allen Heiligen in Philippi auch die Bischöfe und Diakone grüsst, ohne Presbyter zu erwähnen, die auch in andern paulinischen Gemeinden der Frühzeit fehlen. Auch diese Stelle bietet keine genauern Aussagen über die Amtsstruktur in der Gemeinde von Philippi. Es lässt sich ihr nur entnehmen, dass Bischöfe und Diakone sowohl von allen Heiligen als auch untereinander zu unterscheiden sind; worin aber die Unterschiede bestehen, wird nicht einmal angedeutet. Man erfährt, dass es in dieser Gemeinde mehrere Bischöfe und Diakone gab, doch weder über ihre Funktionen ist etwas zu vernehmen, noch darüber, ob es im Kreis der Bischöfe irgendeine Über- und Unterordnung gab[6].

Neben diesen beiden Gruppen von Texten, in denen entweder nur die Bischöfe oder nur die Presbyter erwähnt werden und welche die Grundlage für die Theorie von den zwei Typen des institutionellen

---

[5] J. Gewiess, Art. «Amt» in Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von Heinrich Fries, Kösel Verlag, München 1962, S. 36.

[6] Vgl. Kurt Stalder, Episkopos, diese Zeitschrift 1971, H. 4, S. 203.

Amtes bilden, gibt es im Neuen Testament aber auch noch Texte, in denen Presbyter und Bischöfe aufs engste miteinander verbunden sind und die zeigen, dass mit diesen verschiedenen Ausdrücken dieselben Personen gemeint sind. Dieser Tatbestand wird von der Zweitypentheorie als gegenseitige Durchdringung und Verschmelzung erklärt. So sagt J. Gewiess: «Es ist also wohl allmählich zu einer gegenseitigen Durchdringung und Verschmelzung beider Ordnungen gekommen[7].»

Diese Erklärung kann jedoch keinen Anspruch auf absolute Richtigkeit erheben. Denn aus der Tatsache, dass dieselben Personen als Presbyter und als Bischöfe angesprochen werden und die Presbyter die Aufgabe von Bischöfen bekommen, kann auch gefolgert werden, dass der Ausdruck «Bischof» im Sinn einer Funktionsbezeichnung zu verstehen sei. Der Ausdruck «Presbyter » besagte dann nur, dass jemand ein Amtsträger sei, während der Ausdruck «Bischof» seine Funktion bestimmte, so dass im Neuen Testament nur ein Amtstypus bezeugt wäre. Wir halten es für angebracht, auf die Stellen hinzuweisen, die in diesem Sinn gedeutet werden können. So lässt sich anhand von Apg. 20, 17–28 zuerst feststellen, dass die Presbyter auch als Bischöfe angesprochen werden, mit beiden Ausdrücken also dieselben Personen gemeint sind. Dann, dass es in der Gemeinde von Ephesus eine Mehrzahl dieser Personen gibt und dass sie in der Gemeinde eine besondere Aufgabe auszuüben haben, wodurch sie sich in irgendeiner Weise von den andern Gemeindegliedern unterscheiden. Und schliesslich, dass sie vom Heiligen Geist in ihren Dienst eingesetzt worden sind[8].

Dabei ist, was die Presbyter betrifft, noch besonders festzustellen, dass sie eine in irgendeiner Weise rechtlich begründete Funktion im Dienst der Gemeinde haben, wenn auch nicht auszumachen ist, worin die rechtliche Grundlage, Funktion, Inhalt und Reichweite ihres Amtes besteht. Wenn aber weiter noch anzunehmen ist, dass das Wort «Bischof» nicht als Titel, sondern in funktionalem Sinn als «Aufseher», «Hüter» gebraucht wird und in dieser Bedeutung auf die Presbyter zu beziehen ist, dann folgt, dass die Presbyter die Aufgabe haben, über sich selbst und über die Gemeinde zu wachen. Auch über sich selbst, weil sie in der Gefahr stehen, zu reissenden Wölfen zu werden und durch verkehrtes Reden die Ge-

[7] J. Gewiess, op. cit., S. 37; Joachim Gnilka, Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus, Kairos, neue Folge, XI. Jahrg. (1969), H. 1–4, S. 100.

[8] Stalder, op. cit., S. 204.

meinde zu Verfinsterung und Abfall im Glauben, Denken und Handeln zu verführen. Hiemit ist hinlänglich klargemacht, dass der Hirtendienst das Zentrum und den Umfang der priesterlichen bzw. bischöflichen Aufgabe ausmacht.

Aber obwohl die Ausdrücke «Presbyter» und «Bischof» derart eng miteinander verbunden sind, dass von einer gemeinsamen Funktion die Rede sein kann, sind sie dennoch voneinander zu unterscheiden, wie K. Stalder bemerkt: «Da jedoch mit dem Ausdruck ‚presbyteroi' als solchem weder auf den Inhalt einer Beauftragung noch auf ihre innere Qualifikation gewiesen wird – er besagt allein, dass jemand überhaupt mit einem besonderen Auftrag, mit einem ‚Amt', betraut wurde –, liegt die Vermutung nahe, der Inhalt des Auftrages und das, was dabei impliziert ist, werde mit dem Ausdruck ‚episkopoi' angesprochen[9].»

Eine ähnliche Situation wie in Apg. 20, 17–28 treffen wir in Tit. 1, 5–9. Auch da sind die Presbyter mit dem Bischof so eng verbunden, dass, wie K. Stalder sagt, der Eindruck entsteht, «...es sei besonders wegen der für den ‚episkopos' erforderlichen Voraussetzungen nötig, bei der Einsetzung der ‚presbyteroi' auf die genannten Bedingungen zu achten. Somit beziehen sich die Aussagen über den ‚episkopos' in einem gewissen Umfang auf dieselben Personen wie die über die ‚presbyteroi'[10].»

Neben dieser Ähnlichkeit ist im Titusbrief auch eine Besonderheit zu treffen, die auf die Amtsstruktur in den paulinischen Gemeinden der spätern Zeit ein interessantes Licht wirft. Sie besteht darin, dass nur das Wort «presbyteroi» im Plural vorkommt, während vom «episkopos» nur im Singular gesprochen wird. Daraus kann auf eine Amtsstruktur geschlossen werden, in der, ähnlich wie bei Ignatius von Antiochien, ein sog. «monarchischer Episkopat» inmitten eines Presbyteriums und einer Gruppe von Diakonen steht. Denn wenn für jede Stadtgemeinde eine Mehrzahl von Presbytern, also ein Presbyterium, eingesetzt werden sollte und dazu ein einziger «episkopos», der aus der Zahl der Presbyter ausgewählt wurde, weswegen schon bei der Einsetzung der Presbyter darauf zu achten war, dass sie später auch zu Bischöfen gemacht werden konnten, dann liegt es nahe, schon für die Zeit des Titusbriefs eine Amtsstruktur anzunehmen, die sonst mit Sicherheit erst für die

---

[9] Ib., S. 205ff., bes. S. 211.
[10] Ib., S. 214.

Mitte des 2. Jahrhunderts bezeugt ist und die immer noch in den «katholischen» Kirchen besteht[11].

Auch in 1. Tim. 5, 17–19 scheint dieselbe Situation vorzuliegen wie in Apg. 20, 17–28 und Tit. 1, 5–9, obwohl an dieser Stelle nur die Presbyter erwähnt werden. Die Gleichheit der Situation darf wohl darum angenommen werden, weil in 1. Tim. 5, 17–19 zwischen verschiedenen Presbytern unterschieden wird. Es ist nämlich einerseits von solchen die Rede, die gut vorstehen und in Wort und Lehre arbeiten, andererseits von solchen, die dies nicht tun und gleichwohl als Presbyter angesprochen werden. Diese Unterscheidung zwischen zwei Arten von Presbytern legt wiederum den Schluss nahe, dass der Ausdruck «presbyteros» allein bedeutet, dass jemand «Amtsträger» ist, aber nichts darüber aussagt, was den Inhalt seines «Amtes» ausmacht. Nur für die «presbyteroi» ist auch der Inhalt ihres «Amtes» angegeben, von denen es heisst, dass sie vorstehen und in Wort und Lehre arbeiten, wobei in eben dieser Charakterisierung auch der Inhalt ihrer Aufgabe zum Ausdruck kommt. Werden nun diese Presbyter im Lichte von Apg. 20, 28 gesehen, wo deutlich ausgesprochen ist, worin das Bischofs-Handeln besteht, so liegt die Folgerung nahe, dass diese Presbyter die Aufgabe des «episkopos» erfüllen und somit Bischöfe sind und so genannt werden dürfen. In 1. Tim. 5, 17–19 ist also bei den Amtsträgern, den «presbyteroi», ein Unterschied hinsichtlich ihrer Funktion festzustellen, wobei aber ungeklärt bleibt, was für eine Aufgabe diejenigen «presbyteroi» zu erfüllen haben, welche nicht vorstehen und in Wort und Lehre arbeiten. Auch über eine gegenseitige Zu- oder Unterordnung unter den «presbyteroi» ist nichts Näheres festzustellen[12].

Aus dem zuletzt Gesagten darf, wie es scheint, mit hoher Wahrscheinlichkeit gefolgert werden, dass die Amtsstruktur mit dem «monarchischen» Bischof an der Spitze eines presbyteralen Kollegiums neutestamentlich bezeugt ist und als apostolischen Ursprungs betrachtet werden darf. Gewiss, sie war in den ersten Anfängen noch nicht vollkommen ausgebildet und deckte sich zunächst noch nicht völlig mit der von Ignatius bezeugten dreigliedrigen Amtsstruktur. Sie hat, bis sie ihre volle Ausgestaltung erhielt, eine Entfaltung durchgemacht, die von der Kirche gefördert wurde. So kann man sagen, dass die dreigliedrige Amtsstruktur mit

[11] Vgl. ib., S. 214 und 216.
[12] Vgl. ib., S. 216ff.

dem «monarchischen» Bischof an der Spitze apostolischen und kirchlichen Ursprungs sei und sowohl die Heilige Schrift als auch die heilige Tradition hinter sich und für sich habe.

Hinsichtlich der Bedeutung der Tradition für die Frage nach dem Amt ist der Artikel «Besteht ein dogmatischer Unterschied zwischen der Funktion der Priester und der Funktion der Bischöfe?» von Bernard Dupuy[13] beachtenswert. Er weist zunächst darauf hin, dass man in ökumenischen Diskussionen heute immer mehr zum Schluss komme, es sei «das kirchliche Amt durch die Aussagen des Neuen Testaments nicht vollkommen bestimmt», da es «uns verschiedene Ämter bezeugt», und meint dann: «...von *dem* Amt sprechen kann man nur, wenn man sich dabei auf die Tradition beruft.» Ausdrücklich erklärt er: «Man muss also – das ist eine wesentliche Voraussetzung – über die scriptura sola hinausgehen, wenn man die ökumenische Diskussion über die Lehre vom Kirchenamt weiter vorantreiben will. Man kann hier nur weiterkommen, wenn man offen zugibt, dass das Kirchenamt zugleich von der Schrift und der Tradition abhängt.» Und in bezug auf die Anerkennung der dreigliedrigen «katholischen» Amtsstruktur ist zu lesen: «Die Struktur des Kirchenamtes – namentlich im Hinblick auf seine Dreigliederung in Episkopat, Presbyterat und Diakonat – kann also mit demselben Recht wie die Festsetzung des Schriftkanons und die Siebenzahl der Sakramente als Resultat der Entwicklung innerhalb der Kirche betrachtet werden[14].»

2. Die Ordination als Sakrament

Der sakramentale Charakter der Ordination kann nicht gesehen werden, wenn man allein von ihr ausgeht und nur sie im Blickfeld hält. Denn sie ist nicht eine isolierte, allein für sich selbst stehende Handlung, die sich schon durch eine sorgfältige Analyse in ihrem Grund und Gehalt völlig erfassen liesse. Die Ordination als Sakrament bekommt man nur in Sicht, sofern man sie vor dem Hintergrund von Hohepriestertum Christi und Kirche sieht. Denn sie ist ein Element der von Gott gestifteten und von ihm her strukturierten Kirche und eine Handlung des durch die Kirche wirkenden Messias, der der Hohepriester ist. Deshalb muss die erste Frage sein, worin das Hohepriestertum Christi bestehe, da jedes authentische Priestertum

[13] Concilium, 4. Jahrg. (1968), H. 4, S. 268ff.
[14] Ib., S. 271f.

in der Kirche im Hohepriestertum Christi gründet und von da her Bestand und Gültigkeit bekommt und verständlich wird.

Das Hohepriestertum Christi ist nach allen Dimensionen, die es umfasst, in seiner einzigartigen göttlichen Mittlerrolle begründet. Dennoch ist es nicht völlig mit ihr identisch. Es erschöpft sich nicht in ihr, da es seine besondere eigenständige Qualität entfaltet. So sagt Bischof Alexis von Meudon: «Zur Ausübung des Priestertums genügt es nicht, eine mediante, eine Mittel- oder Zwischenposition zwischen Gott und dem Menschen oder den Geschöpfen einzunehmen. Es muss dazu ein Strom des Einflusses vom Mittler nach beiden Richtungen und im Sinne beider ausgehen: von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott.» Aber auch dieser für das Wesen des Priestertums so wichtige «Einfluss-Strom» ist auch noch nicht allein ausschlaggebend. Denn das Wesentliche, das einen Priester, «sacer-dos», auszeichnet, ist das, dass der Priester eigentlich derjenige ist, der in seiner Mittlerrolle den Menschen Gott weiht (consecrare) und ihm von oben die Anerkennung dieser Konsekration durch das Siegel des Sakraments mitteilt[15].

Dieses einzigartige Hohepriestertum Christi ist in seiner einzigartigen Gottmenschlichkeit begründet, da er durch sie, d.h. als der göttliche Träger der göttlichen Wirksamkeit, Repräsentant des Menschen vor Gott ist. So hat er sich als Mensch Gott hingegeben und geweiht und mit sich selbst und in sich selbst auch die ganze Menschheit, die infolge seines gottwohlgefälligen Sühnopfers von Gott angenommen und in die trinitarische Einheit eingeführt wurde, womit das schöpfungsmässige Ziel des Menschengeschlechts seine vollkommene Erfüllung gefunden hat. Deshalb ist der eigentliche und einzige Priester und Hohepriester allein Jesus Christus.

Das Hohepriestertum Christi hat von Anfang die vollkommene Fülle und beginnt am Tage der Menschwerdung, d.h. als die Botschaft des Erzengels Gabriel der Jungfrau Maria mitgeteilt und von ihr in dienendem Gehorsam angenommen wurde. Es wird während des ganzen irdischen Lebens Jesu ausgeübt nicht nur durch seine persönliche Wirksamkeit, sondern auch in allen ihn betreffenden Ereignissen, wie beispielsweise die Beschneidung, die Flucht nach Ägypten, die Taufe usw. Den Höhepunkt seines hohepriesterlichen Dienens stellen jedenfalls Hoher Donnerstag und Karfreitag dar. Am Hohen Donnerstag bringt Christus sich in ritueller Feier dar und wan-

[15] Bischof Alexis von Meudon, Das Hohepriestertum Christi und das Priestertum der Heiligen in ihm, Orthodoxie heute 1968, H. 22, S. 3.

delt so zum voraus den Mord, der an ihm begangen wird, in ein freiwilliges Opfer. Und am Karfreitag wird leiblich die eigentliche Darbringung vollzogen als Höhepunkt und Vollendung des priesterlichen Heilshandelns Christi. So gibt der Hohepriester auf Golgatha das Lösegeld für die Sünden der Welt, wodurch die ganze Menschheit Gott geweiht und von ihm als wohlgefälliges Opfer angenommen ist. Darin besteht Mitte und Wesen des Hohepriestertums Christi[16].

Dass diese Aussagen über Christus als Hohepriester und über sein Hohepriestertum neutestamentlich begründet sind, steht ausser Zweifel. Nach dem Hebräerbrief zeichnet sich das Hohepriestertum Christi dadurch aus, dass ihm jede Eigenmächtigkeit fremd ist und dass es ausschliesslich aus der Sendung und Bestimmung Gottes hervorgeht. Denn der hat ihn des Hohepriestertums gewürdigt, der zu ihm gesagt hat: «Du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks» (Hebr. 5, 5f.). Dann ist es dadurch ausgezeichnet, dass Christus als einziger Mittler zwischen Gott und den Menschen das einzigartige Opfer ein für allemal dargebracht hat. «Denn dies hat er einmal getan, als er sich selbst darbrachte» (Hebr. 7, 27). Ferner zeichnet es das Hohepriestertum Christi aus, dass er es ausübte als einer, der «in allem den Brüdern gleich» und deshalb «barmherzig wurde und ein treuer Hohepriester im Dienst vor Gott», «um die Sünden des Volkes zu sühnen» (Hebr. 2, 17). Es ist in seiner Einzigartigkeit besonders dadurch hervorgehoben, dass es ewig ist. Denn «dieser hat, weil er in Ewigkeit bleibt, das Priestertum als ein unwandelbares inne» (Hebr. 7, 24). Darum ist es auch dadurch, dass Christus sich zur Rechten des Vaters gesetzt hat, noch nicht zu Ende gegangen; in der Stellvertretung des Menschengeschlechts hat es ewige Dauer. Darum heisst es: «Er kann die, welche durch ihn zu Gott kommen, auch völlig erretten, weil er immerdar lebt, um für sie einzutreten» (Hebr. 7, 25). Dann ist er hineingegangen «in den Himmel selbst, um jetzt zu unsern Gunsten vor dem Angesicht Gottes zu erscheinen» (Hebr. 9, 24).

Das Hohepriestertum Christi ist in allen seinen Auswirkungen und Gestalten zweifellos ein göttliches Tun, da sein Hauptsubjekt die göttliche Hypostase des Sohnes ist. Es ist aber auch sicher, dass an der Ausübung des Hohepriestertums Christi nicht nur die mit dem Sohne Gottes hypostatisch vereinigte menschliche Natur Anteil hat, sondern auch die Menschen und alle andern persönlichen und unpersönlichen Wesen und Dinge. Diese Verbindung des menschlichen mit

---

[16] Ib., S. 5ff.

dem göttlichen Tun und die darin gewollte «Abhängigkeit» des göttlichen vom menschlichen Handeln ereignet sich nach dem Grundgesetz der göttlichen Ökonomie, wonach am Heilswirken Gottes das zu Erlösende mitbeteiligt sein soll. Das heisst in unserem konkreten Fall: Obwohl Jesus der einzige Hohepriester ist und er selbst alle Phasen seines Priestertums von Anfang bis zum Ende vollzieht, ist er immer insofern vom Dienst des Geschöpflichen abhängig, als göttliches Tun sich nicht ohne geschöpfliche Teilnahme verwirklicht.

Die Teilnahme des Geschöpflichen, besonders des Menschen, am Priestertum Christi ist dreifacher Art. Bischof Alexis von Meudon sagt darüber: «Nach göttlichem Plan treten Gestalten von Engeln und Heiligen beim Vollzug dieses Priestertums auf, und zwar auf dreifache Weise, einmal, um dieses Priestertum sich aktuieren und in Gang treten zu lassen (wie die Annahme der Inkarnation durch Maria), zweitens, um dieses Priestertum zu vollenden durch Zugriffe, die, ohne das kapitale, hauptsächliche Werk Christi wesentlich zu bestimmen, doch einen integrierenden Bestandteil desselben bilden (wie der Dienst Mariens zu Kana, der Apostel bei der Auferweckung des Lazarus, der Engel und Apostel beim eschatologischen Gericht), und schliesslich drittens, um dessen verborgenen Sinn kundwerden zu lassen und dadurch dem Priestertum Christi zu gestatten, uns zu erreichen und uns zu ermöglichen, es anzunehmen (wie die Erklärungen des Gerechten Simeon, des heiligen Johannes des Täufers, des heiligen Paulus und des heiligen Johannes des Theologen über die Mysterien Christi)[17].»

Die Beständigkeit und Ewigkeit des Hohepriestertums Christi zeigt sich verschiedenartig je nach seiner Daseinsweise. So vollzieht er sein Hohepriestertum auf eine besondere Weise als «Hoherpriester der zukünftigen Güter» «im grösseren und vollkommeneren Zelt, das nicht mit Händen gemacht» ist, in das «als Vorläufer für uns eingegangen ist» Jesus, «der nach der Weise Melchisedeks Hohepriester geworden ist in Ewigkeit» (Hebr. 6, 20). D.h. er ist eingegangen «in den Himmel selbst, um jetzt zu unseren Gunsten vor dem Angesicht Gottes zu erscheinen» (Hebr. 9, 24).

Jesus Christus als Hohepriester existiert und wirkt aber noch auf eine andere Weise. Er sitzt nicht nur im Himmel zur Rechten des Vaters, sondern ist auch auf der Erde als Haupt der Kirche, deren Glieder sein Leib sind. So erstreckt sich sein hohepriesterliches

---

[17] Ib., S. 12.

Tun nicht nur auf sein irdisches Leben und nicht nur auf seine ewige Existenzweise im Himmel, sondern auch auf seine lebendige Gegenwart in der Kirche als ihr Haupt, sodass sich wie im Himmel auch hier das Amt Christi weiter vollzieht im Handeln der Kirche und so sich ständig als mächtig erweist und sich offenbart.

Darin, dass die Kirche als Leib Christi das Werkzeug seines hohepriesterlichen Handelns ist, ist der Grund für die sakramentale Struktur der Kirche und für den sakramentalen Charakter der Ordination zu sehen. Denn im altchristlichen Sprachgebrauch bezeichnet das Wort «mysterion», «sacramentum» die evangelische Heilswirklichkeit und vor allem Christus selbst, der «ja der Inbegriff des ewigen göttlichen Ratschlusses und zugleich dessen Verwirklichung und Offenbarung ist» (Röm. 16, 25–26; Eph. 1, 9–14; 3, 3–4.8–9; Kol. 1, 26–27; 2, 2)[18]. So ist Christus das Urmysterium, Ursakrament, weil Gott durch das in ihm, an ihm und durch ihn Geschehene seinen Heilsplan nach dem ewigen Ratschluss verwirklicht, der auf die Einheit Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander ausgerichtet ist. Während des irdischen Lebens Christi ist zwar der Grund zum Heil gelegt, danach aber, also nach der Verherrlichung, verwirklicht sich dieser Heilsplan in der Kirche, die die Einheit mit der Heiligsten Dreifaltigkeit darstellt, in der sich die Vollkommenheit ausgestaltet. Das eigentliche Subjekt dessen ist Jesus Christus selbst in Gemeinschaft mit dem Vater und dem Heiligen Geist, da alles sich ereignet vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. An der Verwirklichung des Urmysteriums unter den Menschen ist aber auch die Kirche mitbeteiligt. Deshalb hat sie sakramentalen Charakter, wird sie Sakrament genannt. In der Konstitution «Lumen Gentium» wird in diesem Sinne gesagt: «Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Vereinigung der ganzen Menschheit.» Die Kirche ist also ein Sakrament, ein Mysterium, weil sich durch ihr vielfältiges Handeln das Urmysterium, der Inbegriff des ewigen göttlichen Ratschlusses und das Heilswerk Christi verwirklicht. In dieses ganze Gefüge des sakramentalen Heilshandelns Christi ist auch das Sakrament der Ordination als unveräusserlicher Bestandteil miteinbezogen und mitumfasst. Das Wesen dieses Sakramentes ist somit von hier aus zu erfassen und zu bestimmen, wie auch Ber-

[18] Johannes Remmers, Apostolische Sukzession der ganzen Kirche, Concilium 1968, H. 4, S. 256.

nard Dupuy erklärt: «Damit löst man den Ordo nicht von der historischen Kirche. Der Ordo ist eine Dimension der Kirche. Diese ist die sichtbare Darstellung der tätigen und der im Mysterium verborgenen Präsenz Christi. Sie ist das erste, ursprüngliche Sakrament, und jedes Einzelsakrament bildet einen Aspekt dieser Kundgebung. Ein Sakrament ist somit ein fundamentaler Akt der Kirche, eine wesenhafte Äusserung ihrer Existenz, wenn auch die Reflexion über seine aus dem Sein der Kirche erfliessende sakramentale Besonderheit erst nachträglich eingesetzt hat[19].»

Somit ist die Ordination ein sakramentales Handeln der Kirche, so dass sie von der Kirche nicht getrennt, isoliert und insofern absolutisiert werden darf. Ihre Bindung an die Kirche verwirklicht sich in der Eucharistie, der tiefsten und grundlegendsten Wirklichkeit der Kirche. Das zeigen gewisse liturgische und praktische Elemente, die darin bestehen, dass «keine Ordination ausserhalb der eucharistischen Versammlung der Ortskirche vorgenommen werden kann» und dass «keine Ordination ‚absolut' erteilt werden kann, d.h. ohne Bindung des Ordinierten an eine konkrete Ortsgemeinde»[20], die sich in jeder eucharistischen Versammlung als Kirche konstituiert.

Die Ordination ist also ein sakramentales Handeln der Kirche, dessen Inhalt vom Wesen der Kirche bestimmt wird. So setzt sich das Hohepriestertum Christi gegenwärtig und von da her nimmt der Ordinierte an ihm teil. Darin zeigt sich auch, dass es sich trotz der Vielzahl der Ordinierten und der Verschiedenheit der Ämter um ein einziges Amt Christi handelt, und darin ist es auch begründet, dass jedes Amt in der Kirche, das am Amt Christi teilhat, ein authentisches, echtes Amt ist. In diesem Sinne sagt Jean Zizioulas: «Die Ordination verwirklicht hier und jetzt, innerhalb einer konkreten Daseinssituation, das Dienstamt Christi, indem sie ein Amt schafft, das dem Dienstamt Christi nicht parallel läuft, sondern mit diesem identisch ist, so dass in Wirklichkeit Christus der einzige Dienstträger in der Kirche bleibt (Chrysostomus)[21].» Denselben Gedanken vertritt auch Maurice Villain, wenn er auf die Frage, was denn das Amtspriestertum sei, die Antwort gibt: «Das Amtspriestertum ist nur eine besondere Teilhabe am einzigen Hohepriestertum Christi, genaugenommen ein Zeichen, ein sakramentaler Reflex

---

[19] Bernard Dupuy, op.cit., S.273.

[20] Jean Zizioulas, Ist die Ordination ein Sakrament?, Concilium 1972, H.4, S.251.

[21] Ib.

der Rolle Christi als Haupt seines Leibes im Diener am Wort und an der Eucharistie, zum Dienst am priesterlichen Volk[22].»

Diese sakramentale Teilhabe am sich vergegenwärtigenden Priestertum Christi und erst recht diese Selbstvergegenwärtigung des Priestertums Christi selbst sind konstitutiv sowohl für die Weitergabe des Amtes Christi und seine fortdauernde Heilswirksamkeit als auch für die ordinierte Person selbst. Denn durch die Ordination wird nicht nur die Identität des Amtes, sondern auch die Identität der Person des Ordinierten mit Christus erreicht. Wie Christus als Hohepriester, so ist auch der Ordinierte von Gott in seinen Dienst eingesetzt und nicht nur mit der Sendung Christi, sondern auch mit den zu diesem Dienst nötigen Gaben ausgerüstet, so dass sich im priesterlichen Wirken die Gegenwart Christi in seinem Heilshandeln realisiert und offenbart. Wenn also im Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit getauft wird, so ist es der Herr selbst, der seinem Leib neue Glieder einverleibt und sie mit seinem Geist durchtränkt. Und wenn das Herrenmahl gefeiert wird, so ist es der Herr selbst, der die Gemeinschaft mit sich und so auch unter den Teilnehmern zustande bringt. Deshalb sagt Jos Lescrauwaet: «Durch seine Gesandten will der Herr selbst verkündend, taufend, Brot brechend, bindend und lösend ‚bei allen Völkern' und ‚bis ans Ende der Zeiten' gegenwärtig sein (Mat. 28, 20). Durch ihre Tätigkeit offenbart sich der Herr selbst als ‚der Apostel' von Gott her (Hebr. 3, 1), als ‚der episkopos aller Gläubigen' (2. Petr. 2, 25). Die Apostel, ihre Mitarbeiter und diejenigen, die in der Fortsetzung und im Zusammenhang dieser apostolischen Sendung tätig sind, müssen denn auch als Werkzeuge Gottes, als Diener Christi und Instrumente seines Geistes betrachtet werden (1. Kor. 4, 11; 12, 4.6)[23].»

Der sakramentale Charakter der Ordination kann darum mit Sicherheit als im Neuen Testament wohlbegründet betrachtet werden. Deshalb kann J. Gewiess mit Berufung auf das Neue Testament zusammenfassend sagen: «Die Ämter der Bischöfe und der Diakone haben ebenso wie das der Ältesten institutionellen Charakter, weil die Betrauung jeweils durch menschliche Vermitt-

---

[22] Maurice Villain, Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen?, Concilium 1972, H. 4, S. 294.

[23] Jos Lescrauwaet, Ist die Ordination ein Sakrament?, Concilium 1972, H. 4, S. 260.

lung, und zwar durch einen bestimmten Akt der Bevollmächtigung – nach 1.Tim 4, 14; 5, 22; 2.Tim. 1, 6 sicher, nach Apg. 14, 23 (vgl. 13, 3) wahrscheinlich –, in Verbindung mit der Handauflegung erfolgte. Dabei herrscht die feste Überzeugung, dass in diesem Akt der Bestallung, die unter Gebet und vorbereitendem Fasten (Apg. 14, 23; vgl. 13, 3) der Beteiligten vorgenommen wird, Gott selbst bzw. der Heilige Geist und damit auch der erhöhte Christus wirksam ist (Apg. 20, 28; vgl. 1, 24f.) und dass die eigentliche Befähigung und Bevollmächtigung zur Führung des Amtes, bei aller Bedeutung auch der natürlichen und charakterlich-sittlichen Eignung, in der Verleihung der Amtsgnade, des Charisma, von Gott her besteht (Apg. 20, 28.32; 1.Tim. 4, 14; 2.Tim. 1, 6)[24].»

Bis jetzt wurde die Ordination allein im Licht ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Hohepriestertum Christi gesehen. Dadurch könnte der Eindruck entstehen, dass sie nur als Bevollmächtigung und Ausrüstung zu priesterlichem Tun im engern Sinn des Wortes zu verstehen sei. Diese Sicht wäre einseitig und muss darum ergänzt werden. Denn das Hohepriestertum ist nur *eine* Dimension des Amtes Christi; zwei andere, ebenfalls wesentliche Dimensionen und Bereiche gehören mit dazu: der prophetische und der königliche Dienst. Nur alle drei Dienste zusammen machen das ganze Amt Christi aus, und zwar so, dass sie zusammen ein einziges unteilbares Amt darstellen. Die drei einzelnen Dienste, die es umfasst, können nur voneinander unterschieden, aber nicht voneinander getrennt und isoliert werden. Deshalb vergegenwärtigt sich durch die Ordination nicht nur das hohepriesterliche Amt Christi, sondern auch sein Amt als Ganzes. Demgemäss nimmt der Ordinierte nicht allein am hohepriesterlichen, sondern auch am prophetischen und königlichen Amt Christi teil. Seine Identität mit Christus ist also im Sinne seines dreifaltigen Amtes zu fassen und zu verstehen.

Dieses sog. «hierarchische» oder Amtspriestertum schliesst das sog. allgemeine oder königliche Priestertum des Volkes Gottes nicht aus; im Gegenteil: das königliche Priestertum des Volkes wird durch das Amtspriestertum ermöglicht und zustande gebracht. Das wird sofort klar, wenn die einzelnen Charismen, besonders die der Ordination, sachgemäss in ihrem Zusammenhang mit

---

[24] Gewiess, op.cit. (vgl. oben Anm. 5).

der Gemeinde gesehen werden. Es gibt zwar eine Auffassung, nach welcher in der Weise von der charismatischen Natur der Gemeinde gesprochen wird, dass die Gemeinde als Quelle und generisches Prinzip der besonderen Dienstämter erscheint. Das würde bedeuten, dass zuerst eine charismatische Natur (= Gemeinde) da sein müsste und dass wir erst davon her besondere Charismen (= Ordinationen) haben könnten. Danach wäre das königliche Priestertum der Gemeinde Grundlage und Quelle des Amtspriestertums, das seinerseits von diesem königlichen Priestertum bedingt und bestimmt wäre. Diese Auffassung ist indessen der Theologie des Ostens fremd. Was die einzelnen Charismen in ihrem Zusammenhang mit der Gemeinde betrifft, ist mit Jean Zizioulas zu sagen, «dass die besonderen Charismen nicht auf die Existenz des Leibes Christi folgen, sondern diese konstituieren. Hier wird das Mysterium der Kirche – und der Christologie – absolut von der Pneumatologie abhängig: der Leib Christi wird von den konkreten Charismen konstituiert und definiert.» Darum erklärt er: «Daraus ergibt sich der Schluss, dass die Ordination ein primordialer, konstitutiver Akt der Christengemeinde ist[25].»

Aus diesem Zusammenhang lässt sich auch erkennen, wie das königliche Priestertum zu verstehen ist, worin es besteht. Sicher ist es, was es ist, dadurch, dass auch es, und nicht nur das Amtspriestertum, am Amt Christi teilnimmt. Es ist aber nicht sein Auftrag, das Amt Christi und dessen Heilswirksamkeit zu vergegenwärtigen. Das königliche Priestertum unterscheidet sich dadurch vom Amtspriestertum, dass es im Heilswerk Christi von sekundärer Bedeutung ist. Es kann aber auch priesterlich wirken, da ihm durch das Amtspriestertum die Grundlage dazu gegeben ist. Deswegen ist das königliche Priestertum auch nicht zu unterschätzen oder zu bagatellisieren; denn abgesehen davon, dass auch es von Gott gestiftet und somit charismatisch ist, ist sein Wirksamkeitsbereich weit und seine Verantwortlichkeit für die Kirche ausserordentlich gross. In diesen seinen Dienst wird das königliche Priestertum durch das Sakrament der Firmung eingesetzt.

Gewiss werden für die ökumenischen Gespräche in der Frage der gegenseitigen Beziehungen zwischen Amtspriestertum und königlichem Priestertum der Gemeinde etwelche Schwierigkeiten bestehen. Doch scheint eine Annäherung nicht völlig ausgeschlos-

---

[25] Jean Zizioulas, op.cit., S.252.

sen, da es in den evangelischen Kirchen auch Bewegungen gibt, die eine verheissungsvolle Annäherung an die «katholischen» Kirchen zeigen. Denn manche evangelische Theologen sind geneigt, dem Amtspriestertum den sakramentalen Charakter zuzuerkennen und es vom königlichen Priestertum der Gemeinde wesentlich zu unterscheiden. Die übliche Meinung geht allerdings dahin, dass die Kirchen der Reformation des 16. Jahrhunderts laut ihren Bekenntnisschriften unter Ausschluss eines hierarchischen und sakramentalen Priestertums nur die Gleichheit aller Christen in einem gemeinsamen Priestertum anerkannten. So führt Peter Meinhold, bei seiner Darstellung von Luthers Ämterlehre, aus: «Luther betont, was die Frage nach den kirchlichen Ämtern anbelangt, dass es nur *ein* Amt in der Christenheit gibt, das mit dem Wort gegeben ist. Von hier aus ergibt sich nun der Gedanke des allgemeinen Priestertums. Durch die Taufe sind alle Christen grundsätzlich zu Priestern qualifiziert. Die Unterschiede in der Christenheit sind solche des Standes und nicht des Amtes... Das Wort gehört allen Christen. Im Auftrage der Gesamtheit verwaltet es der einzelne. Die Ordnung erfordert, dass das Amt der Wortverkündigung einem übertragen wird[26].»

Diese Interpretation von Luthers Lehre wird aber nicht von allen evangelischen Theologen angenommen. Karl Bernhard Ritter etwa schreibt sie einer späteren Entwicklung im Luthertum zu: «Luther wollte mit diesem Begriff (allgemeines Priestertum aller Gläubigen) durchaus keine negative Tendenz verfolgen, wie es die spätere protestantische Entwicklung vermuten lässt; er wollte das christliche Priestertum weder beseitigen noch einer verdünnten, unverbindlichen Allgemeinheit und Abstraktheit ausliefern. Er will im Gegenteil dadurch dem Begriff des Priestertums seinen radikalen und für alle aktuellen Sinn wiedergeben. Wir alle sind Priester. Was bisher der eine Priester tat, das sollen wir alle tun[27].»

Man ist in der evangelischen Theologie auch nicht allgemein der Ansicht, dass sich eine derartige Gleichstellung aller Christen neutestamentlich begründen lasse. Von manchen wird die Strukturierung der Kirche durch ein hierarchisches Priestertum als im

[26] Peter Meinhold, Was ist Luthertum? (Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung, herausgegeben von Ernst Bentz und L. A. Zander), Agentur des rauhen Hauses Hamburg, 1952, S. 33/34.

[27] Karl Bernhard Ritter, Die Feier der Messe nach lutherischem Verständnis, in «Evangelisches und orthodoxes Christentum...», S. 63/64.

Neuen Testament genügend begründet angesehen, sofern dadurch das allgemeine Priestertum aller Gläubigen nicht in Frage gestellt oder bestritten wird. Deshalb handelt es sich nicht um die Alternative: entweder allgemeines oder hierarchisches Priestertum, sondern um die Zuordnung: allgemeines Priestertum und dennoch hierarchisches Priestertum.

Dass Theologen aller konfessionellen Richtungen, auch evangelische, weitgehend diesen Standpunkt vertreten, sei mit einigen weitern Beispielen von evangelischer Seite, die uns an dieser Stelle natürlich am meisten interessieren, ausdrücklich belegt. Hans Asmussen etwa betont zunächst grundsätzlich, dass die Bekenntnisschriften, wohl gar die frühen Schriften Luthers, «besondere biblische Tatbestände einfach nicht gesehen haben». Dazu rechnet er auch den Umstand, dass man aus den Worten des Petrusbriefs über das Priestertum aller Gläubigen nur das herauslas, dass die Christenheit keiner besonderen Priester bedarf», weil «alle Christen Priester und die ganze Christenheit ein priesterliches Volk ist»[28]. Die Unrichtigkeit dieser Ansicht beweist Asmussen auf Grund des Neuen Testaments. Auf die Frage: «Was ist das Eigentümliche, was das Neue Testament über das Amt gesagt hat?», antwortet er ganz grundsätzlich: «Es ist dieses, dass, obwohl in einer gewissen Weise alle Christen gleich sind, dennoch eine Verschiedenheit unter ihnen obwaltet[29].»

Diese grundsätzliche Stellungnahme hinsichtlich der Verschiedenheit der Christen findet Asmussen schon darin begründet, wie Jesus zwar alle, die zu ihm gehören sollten, aus den natürlichen Zusammenhängen herausnahm und doch nicht zu allen, sondern nur zu den Zwölfen sagte: «Ich habe euer Zwölf erwählt» (Joh. 6). Dann hat er, neben diesen in besonderer Weise erwählten und beauftragten Zwölf, noch «andere Siebzig» in eigentümlicher Weise herausgenommen und beauftragt (Luk. 10). Auch unter den Zwölfen hat Jesus Unterschiede gemacht: Petrus, Jakobus und Johannes waren sein engerer Kreis (Mat. 17), aber unter ihnen war keiner so beauftragt wie Petrus (Mat. 16). Diesen Unterscheidungen innerhalb der von Jesus Abgesonderten schreibt Asmussen eine ausschlaggebende Bedeutung für die Strukturierung der Kirche zu. Er sagt: «Die Kirche ist durch die ihr von Anfang einwohnende Verschiedenheit,

---

[28] Hans Asmussen, Das Sakrament, Stuttgart 1957, S. 85.
[29] Ib., S. 86.

die von Gott gekommen und gewollt ist, eine geordnete Kirche. Die Ordnung in dem eben gezeichneten Sinne ist ein Teil ihres Seins[30].»

Diese Strukturiertheit der Kirche wird nach Asmussen durch die Sakramente verwirklicht. Denn «die Taufe ist», sagt er, «die Aussonderung der Christen aus der Welt. Die Konfirmation sollte die Aussonderung und Bestellung zum allgemeinen Priestertum sein. Und die Ordinationen (Weihen) zu den verschiedenen Ämtern stellen diejenigen Christen, die ein besonderes Amt ausrichten sollen, an ihren besonderen Platz[31].» Dann warnt Asmussen die evangelischen Christen vor der Gefahr der Gleichmacherei. Er sagt: «Für uns Evangelische gilt es in besonderer Weise zu lernen, dass die allgemeine Gleichheit der Christen nicht ihre Aufstellung in Reih und Glied bedeutet, wo eine bestimmte Uniform jede wesentliche Unterscheidung unmöglich macht. Denn unsere grosse Gefahr ist die Gleichmacherei, die im Evangelium keinen Grund hat[32].»

Ähnliche «katholische Wahrheiten» vertreten neben Asmussen auch noch andere evangelische Theologen wie Ernst Finke, Max Lackmann, Wolfgang Lehmann, Richard Baumann. Entsprechende Äusserungen von ihrer Seite finden sich in dem Buch «Katholische Reformation» hauptsächlich im Abschnitt «Evangelische Aussagen zu katholischen Wahrheiten», woraus folgende für unseren Zusammenhang wichtige Sätze wiedergegeben seien: «Es ist eine verlorene katholische Wahrheit, dass zum Mysterium der Kirche das Priestertum der Kirche gehört. Wie könnte sonst die Kirche in der Nachfolge des Hohepriesters Christus stehen. Es ist eine billige Ausflucht, darauf zu verweisen, es herrsche in der Kirche das ‚Priestertum aller Gläubigen', und damit zu meinen, wir brauchten keine Priester. Die katholische Wahrheit, dass die Christen ein priesterliches Volk sind, verlangt kategorisch eine Darlegung dessen, worin das priesterliche Handeln besteht und welche Christen die besonderen priesterlichen Funktionen in der Nachfolge Christi auszuüben bevollmächtigt und beauftragt sind.

Es ist eine katholische Wahrheit, dass die Konfirmation – falls sie solches will – die Bevollmächtigung mit dem allgemeinen Priestertum ist, dass aber zum Vollzug der Mysterien eine über die Konfirmation hinausgehende Vollmacht gehört. Die Bevollmächtigung zum priesterlichen Dienst, zu welchem nach dem Neuen Testament auch die

---

[30] Ib., S. 87.
[31] Ib.
[32] Ib.

Verkündigung des Wortes zählt, ist für sich ein Mysterium und ein Sakrament, in welchem Christus selbst durch die Handlung geweihter Werkzeuge der Kirche Gnade und Charisma des Amtes verleiht. Das Sakrament der Ordination konnte nur von den Aposteln und von den von ihnen Bevollmächtigten vollzogen werden. Seit sich das priesterliche Amt unter der Leitung des Heiligen Geistes in der Geschichte der Urkirche aufgliederte, gehört die Vollmacht der Priesterweihe dem Amt des Bischofs zu. Die bischöfliche Weitergabe des Priestertums ist das von Gott gewollte sakramentale Zeichen, in welchem die zeitliche und räumliche Einheit der Kirche und ihres Amtes zum Ausdruck kommt[33].»

Schliesslich muss noch auf den aufschlussreichen Artikel von Jean-Jacques von Allmen hingewiesen werden, in dem auf die Frage, ob die Ordination ein Sakrament sei, von calvinischer Seite geantwortet wird. Von Allmen betont zuerst, dass Calvin die Ordination wohl als Sakrament annehmen könnte, es aber nicht tut, weil sie nicht zu den Handlungen gehört, die von Christus für die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen eingesetzt sind. Somit ist nach von Allmen aus dem Umstand, dass die Ordination nicht zu den Sakramenten gezählt wird, nicht zu schliessen, dass sie für Calvin nicht zu den von Gott gesetzten Dingen gehöre, die für die Existenz der Kirche wesentlich sind. Von Allmen findet deshalb in der Auffassung der Ordination keine wesentliche Differenz zwischen «katholischen» und «reformierten» Christen: «Von beiden Seiten wird die Ordination als eine für die Kirche konstituierende Einsetzung des Herrn anerkannt[34].» An folgenden vier Elementen weist er den sakramentalen Charakter der Ordination auf: a) «Die Ordination ist eine Epiklese über einen Menschen, damit Gott ihn mit den Charismen erfülle, die notwendig sind zur Bewältigung des Amtes, zu dem er ordiniert wird.» b) Die «Überantwortung». In einer Anzahl reformierter Kirchen wird der Ausdruck «Weihe (consécration)» dem Ausdruck «Ordination» vorgezogen, um zu betonen, dass der, der in das Amt eingeführt wird, Gott überantwortet und dargebracht wird. c) Die «Legitimierung». Durch die Ordination wird dem Ordinierten gestattet, das Evangelium zu predigen, die Sakramente zu spenden und das Volk Gottes zu weiden. Der Amtsträger übernimmt somit den den Aposteln anvertrauten Dienst und führt ihn weiter. Und den Gläubigen ist klar, dass sie es in

---

[33] Katholische Reformation, Stuttgart 1958, S. 75ff.

[34] Jean Jacques von Allmen, Ist die Ordination ein Sakrament?, Concilium 1972, H. 4, S. 254.

ihm mit einem authentischen Vertreter des Herrn zu tun haben. – d) Die Ordination fügt den Ordinierten in die Reihe der Apostelnachfolger. Sie ist also eine Art «geistlicher Geburt», durch die sich in der Kirche das von Christus eingesetzte Dienstamt beständig fortpflanzt[35].

3. Die «apostolische Sukzession»

Hinsichtlich der sog. «apostolischen Sukzession» lässt sich in der theologischen Literatur des letzten Jahrzehntes ein deutlicher Fortschritt bemerken, der sich schon darin ankündigt, dass in irenischem Ton gesprochen und von der Polemik zum Dialog übergegangen wird. Besonders aber beschreitet man einen verheissungsvolleren Weg, indem sich Apologeten und Dogmatiker gemeinsam an die Arbeit machen und die Dogmatiker sich um die Mitarbeit der Historiker bemühen. So ist es zu Beiträgen von oft hohem Wert gekommen[36].

Das Wort «Sukzession» kommt im Neuen Testament nicht vor, «wohl aber die Idee, dass die Lehre durch eine Kontinuität der Zeugen weitergegeben und getreulich bewahrt wird (2. Tim. 2, 2)»[37]. Das ist geschichtlich bedingt; denn der Begriff wird erst zu der Zeit systematisch entfaltet, da die praktische Situation es erfordert. Das ist vor allem in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bei der Auseinandersetzung mit den Gnostikern der Fall. Die Gnostiker berufen sich auf mündliche, geheime Überlieferungen, um die Authentizität ihrer Lehren zu beweisen. Im Gegensatz dazu wird in der Kirche hervorgehoben, dass die Authentizität und Apostolizität der Lehre, die authentische Tradition allein in der legitimen Nachfolge der verantwortlichen Leiter der Gemeinde gegeben sei[38].

Von da her ist der Begriff der «apostolischen Sukzession» zu verstehen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch ist damit meistens einfach die Amtsnachfolge gemeint, wie sie durch die Handauflegung verwirklicht wird, wobei besonders an die Amtsnachfolge gedacht wird. Und die Kette der bischöflichen Nachfolge wird in dem Sinn als das Band, das mit den Aposteln verbindet, aufgefasst, dass es in christlichen Gemeinschaften, in denen dieses Band unterbrochen worden ist, keine Gemeinschaft mit den Aposteln mehr gibt und infolgedessen auch keine Gemeinschaft mit der Heiligsten

[35] Ib., S. 255ff.

[36] Antonio Javierre, Zur klassischen Lehre von der apostolischen Sukzession, Concilium 1968, H. 4, S. 243.

[37] Bernard Dupuy, op. cit. (vgl. Anm. 13), S. 271.

[38] Johannes Remmers, op. cit. (vgl. Anm. 18), S. 254.

Dreifaltigkeit, also keine Kirche. In diesem Sinne sagt Maurice Villain: «In der klassischen Lehre stellt man sich die ‚apostolische Sukzession' tatsächlich wie eine Art Stammbaum vor, durch den ein Bischof (oder ein Priester) durch Vermittlung einer ununterbrochenen Kette von Handauflegungen mit den zwölf Aposteln und mit Christus verbunden ist. Wird diese sakramentale Handlung in der rechten Weise von einem Mitglied der Hierarchie vollzogen, so empfängt der Kandidat dadurch von Christus selbst das Amtspriestertum – in der Fülle und verbunden mit der Vollmacht, seinerseits zu ordinieren, wenn es sich um eine Bischofsweihe handelt; in der Form der Teilnahme, wenn es sich um eine einfache Priesterweihe handelt.»

Und er fährt gleich weiter: «Aus dieser vollkommen juridischen Auffassung ergeben sich weitreichende Konsequenzen.» ... Der evangelische Pastor z.B., «der die Handauflegung von einem oder mehreren bereits ordinierten, aber ausserhalb der hierarchischen Tradentenreihe stehenden Dienern seiner Kirche erhält, gilt als von der Sukzession abgeschnitten, und seine Amtshandlungen (ausser der Taufe) werden als ungültig betrachtet»[39].

Wurde zunächst anhand neuerer Literatur auf den historischen Ursprung und auf einige Konsequenzen der sog. klassischen Auffassung von der apostolischen Sukzession hingewiesen, so ist jetzt auch auf die in denselben Arbeiten vorgelegten Versuche einzutreten, welche die einschlägigen Probleme in neuem Licht sehen möchten, in dem sie nach der ekklesialen Wirklichkeit und Wahrheit der apostolischen Sukzession fragen. In der heutigen ökumenischen Situation, in der sehr viele Dinge anders gesehen werden als früher, werden hauptsächlich folgende Fragen aufgeworfen: Besteht die apostolische Sukzession allein in der bischöflichen Amtsnachfolge, oder ist sie weiter zu fassen ? Ist die Apostolizität und Ekklesialität einer christlichen Gemeinschaft von der Reihe der bischöflichen Amtsnachfolge abhängig, oder bestehen auch andere Möglichkeiten ? Es geht also bei diesen neuen Tendenzen darum, eine Überprüfung von Begriff und Wirklichkeit der apostolischen Sukzession durchzuführen und «die allzusehr vereinfachende Vorstellung einer in rein juridischer, formaler Weise durch die Handauflegung fortgeführten apostolischen Sukzession zu korrigieren»[40].

---

[39] Maurice Villain, Ist eine apostolische Sukzession ausserhalb der Kette der Handauflegung möglich ?, Concilium 1968, H. 4, S. 275.

[40] Ib., S. 278.

Sollen Korrekturen vorgenommen werden, so ist bereits beim Terminus «Apostolische Sukzession» einzusetzen. Es kann nämlich eigentlich keine apostolische Sukzession geben, wenn man darunter eine Nachfolge der Apostel als Apostel verstehen wollte. Denn die Apostel zeichnen sich durch eine unvertretbare und unersetzliche Einmaligkeit aus, so dass das Apostolat in diesem Sinn nach dem Tode des letzten Apostels erlischt. Demgemäss sind auch die Bischöfe, da sie keine Apostel sind, keine Nachfolger der Apostel. Apostolische Sukzession kann also nicht eine Nachfolgereihe von Apostelpersonen meinen. Das bedeutet aber nicht, dass die Bischöfe überhaupt in keiner Weise in einer Nachfolge gegenüber den Aposteln stünden. Es ist eine Nachfolge da; sie ist aber nicht die von Apostelpersonen, sondern die ihres Amtsdienstes. Deshalb sagt Bischof Urs Küry: «Kirchliche Amtsträger können nicht Nachfolger der Apostelpersonen, sondern nur des Amtsdienstes sein[41].» Ähnlich Johannes Remmers: «Nach dem Tode der Apostel kann das Apostolat als Augenzeugenschaft der Auferstehung und als unmittelbare Erwählung keine Fortsetzung finden. Nicht aber erlischt der den Aposteln gegebene Auftrag. Denn er erstreckt sich auf die Missionierung aller Völker bis zum Ende der Welt. Die Sendung der Apostel geht damit über die Personen der Apostel hinaus...[42].»

Die apostolische Sukzession wird darum in diesen neuen Untersuchungen nicht in der Ununterbrochenheit der durch Handauflegung entstandenen Tradentenreihe als solcher gesehen, als ob man schon allein durch den Anschluss an sie auch die Apostolizität besässe. Sie besteht vielmehr in der Nachfolge gegenüber allem, was uns von den Aposteln überliefert und aufgetragen wurde. In diesem derart weit gefassten Komplex der apostolischen Sukzession hat die bischöfliche Handauflegung eine symbolische und zeichenhafte Bedeutung, der Gültigkeit nur zukommt, wenn alles das geschieht und gegenwärtig ist, was von den Aposteln überliefert und geboten wurde, d.h. wenn die Kirche, also alle ihre verschiedenen Glieder, in allem, was apostolisch ist, treu und solidarisch sind. Deshalb sagt Maurice Villain, ein Zitat aus Congars Schriften benützend: «Primär an der apostolischen Sukzession ist nicht die Gebärde der Handauflegung durch den Bischof, sondern was diese Ge-

[41] Urs Küry, Die altkatholische Kirche (Die Kirchen der Welt, III), Stuttgart 1966, S. 283.

[42] Johannes Remmers, op. cit. (vgl. Anm. 18), S. 253.

bärde bedeutet: ‚Ein gewisser Gehalt, bei dem die Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben den ersten Platz einnimmt'[43].»

Y. Congar seinerseits hat herausgestellt, dass der Begriff der apostolischen Sukzession bis ins hohe Mittelalter primär die Sukzession im apostolischen Glauben und in der apostolischen Liebe gemeint hat. Er erklärt darum: Die «formelle, juridische Legitimität eines Amtes hängt von einem gewissen inhaltlichen Faktor» ab, «bei dem das Element der Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben an erster Stelle steht». M. a. W.: «Der apostolische Charakter des Amtes verlangt den apostolischen Glauben.» Und: «Der Glaube, die Berufung durch Christus, die Zuteilung einer Gnadengabe durch den Heiligen Geist für den Dienst an der Gemeinde, all dies sind notwendige Vorbedingungen für die Wirksamkeit des Ritus der Handauflegung.»

Die apostolische Sukzession enthält und verlangt aber über all das hinaus noch ein weiteres unerlässliches Element: Nicht nur die Amtsträger, sondern die ganze Kirche muss in Glaube und Leben in der Nachfolge der Apostel stehen, in ihrer und so auch in der Gemeinschaft mit der Heiligsten Dreifaltigkeit bleiben. Harry McSorley sagt darum: «Die neuere Tendenz, die auf einem eingehenderen und umfassenderen Studium des Zeugnisses der frühen Kirche fusst, besteht darin, dass man die Apostolizität als Attribut der Gesamtkirche ansieht, das eine Sukzession oder kontinuierliche Weiterführung des apostolischen Glaubens und Lebens, der apostolischen Sendung und Unterweisung, des apostolischen Zeugnisses und Dienstes einschliesst», wobei «die Apostolizität der bischöflichen Sukzession keineswegs übersehen ist[44].»

Nun besteht die Möglichkeit, die gegenseitige Beziehung zwischen der Apostolizität der Kirche und der Sukzession der bischöflichen Handauflegungen zu bestimmen. Die bisherige «klassische» Auffassung, welche die Apostolizität und Authentizität der Kirche ganz durch die bischöfliche Sukzession begründet und von ihr abhängig sah, bewertet McSorly als «eine Übersteigerung der Bedeutung der historischen Sukzession der Bischöfe, die so weit geht, dass sie

[43] Maurice Villain, Concilium 1972, H. 4, S. 294f. Das Zitat sowie die andern im folgenden erwähnten Äusserungen Congars stammen aus Y. M. J. Congar, Apostolicité du ministère et apostolicité de doctrine, etc., Festgabe für Josef Höfer, Freiburg i. Br. 1967, S. 84ff.

[44] Harry McSorley, Anerkennung einer presbyterialen Sukzession?, Concilium 1972, H. 4, S. 245.

christlichen Gemeinschaften, die diesen auf historischer Sukzession beruhenden Episkopat nicht besitzen oder gar keinen Anspruch darauf erheben, allein auf Grund dieser Tatsache abspricht, dass sie Teil der christlichen Kirche sind»[45]. Im Gegensatz dazu versucht die neuere Theologie, unserer Meinung nach mit Recht, die apostolische Sukzession als ein unveräusserliches Element eines komplexen Gefüges zu fassen und ihre Bedeutung von da her zu bestimmen. So erklärt Johannes Remmers: «Die apostolische Sukzession des Amtes, das als Dienst am Volke Gottes aufgefasst werden muss, kann aber nur innerhalb und im Zusammenhang mit der apostolischen Sukzession der Gesamtkirche betrachtet werden. Nur weil und insofern die Gesamtkirche in der apostolischen Sukzession steht, kann dies auch vom dienenden Amt der Hierarchie gesagt werden[46].»

Auch Edmund Schlink befürwortet eine apostolische Sukzession nicht nur des Hirtenamtes, sondern auch der Gesamtkirche auf Grund der Berufung aller Gläubigen: «Die apostolische Sukzession der Kirche und jedes ihrer Glieder besteht vor allem: a) im Glauben an die apostolische Botschaft und im Gehorsam gegenüber den apostolischen Anordnungen und Mahnungen; b) in der Bezeugung des apostolischen Evangeliums, die jedem Christen aufgegeben ist, und zwar in der Mannigfaltigkeit der einem jeden gegebenen Charismen; c) in dem bezeugenden und gewinnenden Vorstoss in die Welt und in der Auferbauung der Gemeinde. Denn jedes Charisma ist Dienst der Auferbauung der Gemeinde und geschieht zugleich an der Front zwischen Kirche und Welt. In diesem Sinn steht jeder Christ in der Nachfolge des kirchenbauenden Handelns der Apostel und hat eine Mitverantwortung am Dienst der Hirten; d) in der Pflege der Gemeinschaft mit den Christen, mit den Kirchen in der ganzen Welt. Dieses Moment gehört wesenhaft zur apostolischen Sukzession der Kirche und auch jedes Gliedes der Kirche hinzu. Denn apostolische Sukzession ist nur da, wo die Apostel auch als Band der Einheit der Kirche aller Orte und Zeiten ernst genommen werden[47].»

In seinen acht «Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession» übt Hans Küng[48] zwar scharfe Kritik an der herkömmlichen

---

[45] Ib.

[46] Johannes Remmers, op. cit. (vgl. Anm. 18), S. 252.

[47] Bei Johannes Remmers am in Anm. 18 genannten Ort, S. 253, zitiert aus Edmund Schlink, Die apostolische Sukzession: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1963, S. 192.

[48] Hans Küng, Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession, Concilium 1968, H. 4, S. 248ff.

Auffassung: «Der Begriff der apostolischen Sukzession leidet unter klerikalistisch-juristischer Verengung und unbiblischer Atemnot und so unter ökumenischer Unfruchtbarkeit.» Es ist ihm aber darum zu tun, dass von der Schrift her neues Leben hineinkommt. So lautet seine erste These: «Grundlegend ist die apostolische Nachfolge der Gesamtkirche und jedes einzelnen Gliedes: Die Kirche als ganze steht im Gehorsam gegenüber den Aposteln als den Urzeugen und Urboten.» Darum erklärt er weiter: «Es ist eine klerikalistische Verengung, wenn man die apostolische Sukzession nur von der Sukzession der kirchlichen Ämter her sieht.» Demgegenüber hebt er als positive Bedeutung hervor: «Die Kirche als ganze soll in der Nachfolge der Apostel stehen. Und nachdem die Kirche nicht ein institutioneller Apparat, sondern die Gemeinschaft der Gläubigen ist, heisst dies: Auch jeder einzelne in der Kirche soll in der apostolischen Nachfolge stehen.» Als ihren Inhalt gibt er in der zweiten These an: Sie «besteht im je und je neu zu verwirklichenden sachlichen Zusammenhalt mit den Aposteln», womit «die bleibende Übereinstimmung mit dem apostolischen Zeugnis (Heilige Schrift) und der ständige Nachvollzug des apostolischen Dienstes (missionarischer Vorstoss in die Welt und Auferbauung der Gemeinde)» gefordert ist. Und daraus folgt: «Apostolische Nachfolge ist also primär eine Nachfolge im apostolischen Glauben und Bekennen und im apostolischen Dienen und Leben.» Deshalb «ist es eine juristische Verengung, wenn man die apostolische Sukzession in erster Linie in der Kette der Handauflegung sieht».

Küng folgert aber aus der apostolischen Nachfolge der Gesamtkirche und jedes ihrer Mitglieder keine Verabsolutierung des königlichen Priestertums der Gemeinde; vielmehr sieht er innerhalb der apostolischen Nachfolge der Gesamtkirche «eine besondere apostolische Nachfolge der vielfältigen Hirtendienste, insofern die Hirten, ohne selbst Apostel zu sein, Auftrag und Aufgabe der Apostel, nämlich Kirchengründung und Kirchenleitung, weiterführen» (3. These). Und hinsichtlich der Vielfalt der Hirtendienste führt er aus: «...unter den zahlreichen charismatischen Leitungsgaben, die den apostolischen Auftrag weiterführen, traten in der nachapostolischen Zeit immer mehr die auf eine besondere Sendung (Handauflegung) gegründeten Hirtendienste der Presbyter (Pastoren), Episkopen (Bischöfe) und Diakone hervor.» Bezüglich der Drei-Ämter-Ordnung, wie sie bei Ignatius als voll ausgebildet erscheint, sagt Küng, dass sie zwar ihre «Wurzeln in den Ursprüngen» habe,

aber «nicht einfach *die* ursprüngliche Dienstordnung und Dienstaufteilung» sei. Denn «in der apostolischen Nachfolge steht jeder einzelne nach dem gerade ihm verliehenen Charisma», wobei neben den Hirtendiensten «insbesondere die Nachfolger der neutestamentlichen Propheten und Lehrer» stehen, «die im Zusammenwirken mit den Hirten eine eigene ursprüngliche Autorität haben».

Dass ähnliche Überlegungen auch in der orthodoxen Theologie angestellt werden, möge zum Abschluss dieser Überschau als ein Beispiel für viele eine Äusserung von Boris Bobrinskoy zeigen: «Die apostolische Sukzession bildet für die Orthodoxen einen der Gesichtspunkte der Kontinuität der Kirche, aber er ist oft zu sehr gegenüber dem Gesamtzusammenhang des Lebens der Kirche isoliert worden und in einer ausschliesslich institutionellen und juridischen Ebene verstanden worden, wodurch auf die sicherste Weise die ‚Gültigkeit' der hierarchischen Weihen garantiert werden sollte, ohne dass aber die Beziehung zum Glauben der Kirche (der ‚Lehre') oder zum gesamten Leben der Kirche in ihrer Kollegialität gesehen worden wäre[49].»

Diese Unter- oder Einordnung der bischöflichen Sukzession in die apostolische Nachfolge der Gesamtkirche in allem, was apostolisch ist, bedeutet keineswegs ihre Bagatellisierung. Im Gegenteil! Gerade so bekommt die apostolische Sukzession ihre richtige Stelle und Würde. Es ist darum bemerkenswert, wie sich zwischen den Theologen verschiedener Richtungen gerade darin eine Übereinstimmung herausbildet, dass «die bischöfliche Sukzession ein (wenn richtig und sachgerecht erkannt und verwirklicht) wirksames Zeichen der ‚apostolischen Sukzession des Amtes und der Kirche und daher ein Zeichen der Einheit und Katholizität der Kirche ist'»[50].

Dies ist um so bedeutsamer, als diese Übereinstimmung eine Frage betrifft, der in ökumenischem Zusammenhang ein besonderes Gewicht zukommt, die Frage nämlich, wie die Apostolizität und Authentizität von Kirchen zu beurteilen sei, die zwar die Kette der bischöflichen Sukzession nicht bewahrt haben, bei denen es aber eine durch regelmässige Handauflegung bewirkte ordentliche Sukzession der Pastoren gibt.

---

[49] Boris Bobrinskoy, Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen?, Concilium 1972, H. 4, S. 269.

[50] Harry McSorley, op. cit. (vgl. Anm. 44), S. 245; bezüglich der Herkunft des Zitats vgl. S. 249, Anm. 2.

Diese Frage lässt sich ohne Konsultation der reformatorischen Bekenntnisschriften nicht beantworten. Auf Grund der Apologie der Augsburger Konfession von 1531, die 1537 ebenfalls in den Rang der lutherischen Bekenntnisschriften erhoben wurde, und auf Grund der auf Luther selbst zurückgehenden «Schmalkaldischen Artikel» von 1537 lässt sich feststellen, dass die Lutheraner die «Kirchenordnung und verschiedene Ränge der kirchlichen Hierarchie»[51] beibehalten wollten. So wird in Art. XIV der Apologie festgestellt: «Wir wissen, dass die Väter gute und nützliche Gründe hatten, die kirchliche Disziplin in der durch die alten Kanones beschriebenen Form zu bestimmen. Doch die Bischöfe zwingen entweder unsere Priester, die Art Lehre, die wir eben bekannt haben, aufzugeben und zu verurteilen, oder aber sie töten die unglücklichen und unschuldigen Menschen... So ist die Grausamkeit der Bischöfe der Grund dafür, dass an manchen Orten die kanonische Kirchenleitung abgeschafft wird, ungeachtet unseres ernsten Verlangens, sie beizubehalten.» Und im III. Teil der Schmalkaldischen Artikel, Art. X, erklärt Luther: Wenn die Bischöfe rechte Bischöfe sein und ihre bischöflichen Aufgaben erfüllen wollten, würden wir, wenn schon nicht aus Notwendigkeit, so doch um der Liebe und Einheit willen, unsere Prediger gern von ihnen ordinieren lassen. (Luther betrachtet die bischöfliche Ordnung zwar als eine gute, aber doch nicht als göttliche, sondern menschliche Einrichtung.) Nun wollen die Bischöfe aber gar nicht rechte Bischöfe, sondern Fürsten sein, was sich daran zeigt, dass sie weder predigen noch lehren, taufen oder Kommunion feiern, noch sonst einen kirchlichen Dienst erfüllen; statt dessen hindern und verfolgen sie die, welche zu diesem Dienst berufen sind und ihn recht tun wollen. Solcher Bischöfe wegen muss die Kirche aber nicht ohne Diener bleiben. Darum müssen und wollen wir, wie die alten Beispiele der Kirche der Väter uns lehren, selber tüchtige Personen zu diesem Dienst ordinieren. Das darf man uns auch nach dem geltenden Recht nicht verbieten, wonach sogar die von Ketzern Ordinierten als wirklich ordiniert gelten. Ferner schreibt auch Hieronymus, dass die Kirche von Alexandrien in der ersten Zeit ohne Bischöfe von Priestern und Predigern gemeinsam geleitet worden sei[52].

---

[51] Apologie, Art. XIV (latein. Text) am Anfang, zitiert nach dem in Anm. 44 genannten Artikel von McSorley, S. 246.

[52] Vgl. dazu auch McSorley am in Anm. 44 genannten Ort, S. 246ff.

In seinem Traktat «Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes» (Nr. 62ff.) argumentiert auch Melanchthon mit dem Hinweis auf Hieronymus, der im Brief 146 an Evangelus erklärt, episcopus und presbyter seien in der frühen Kirche dasselbe gewesen, und erst später und nur um Spaltungen zu vermeiden sei einer über die andern gestellt worden. Für diese Ansicht führt Hieronymus das Beispiel von Alexandrien an, denn dort wählten, wie er sagt, «seit der Zeit des Evangelisten Markus bis zur Zeit der Bischöfe Herakles [sic] und Dionysius die Presbyter stets einen aus ihrer Mitte, gaben ihm einen höhern Platz und nannten ihn Bischof... Denn was tut, von der Ordination abgesehen, ein Bischof, was der Priester nicht auch tut?[53]»

Auch Calvin macht vom Brief 146 des Hieronymus Gebrauch. Dazu benützt er noch den Kommentar zum Titusbrief, wo Hieronymus seiner Ansicht noch stärkern Ausdruck gibt, indem er sagt, die Bischöfe wüssten, dass ihr Vorrang gegenüber den Priestern mehr auf Gewohnheit als auf einer Anordnung des Herrn beruhe.

Im Blick auf diese Dokumente wird man sagen können, dass die Reformatoren sich in einer Zwangslage befanden. Da sich die Bischöfe weigerten, für die reformatorischen Gemeinden Diener dieses Glaubens zu ordinieren, diese Gemeinden aber dringend der Priester bedurften, sahen sich die Reformatoren genötigt und verpflichtet, Ordinationen durch andere Priester vornehmen zu lassen. Dass sie zu dieser Lösung gelangten, war freilich nicht allein durch die äussere Zwangslage bestimmt. Sie glaubten, für ihr Vorgehen gute biblische Gründe zu haben, sogar bessere als die Gegenseite, und durch Beispiele aus der ersten Christenheit und durch Kirchenväter wie Hieronymus sahen sie sich nachhaltig unterstützt. Dabei waren sie durchaus der Meinung, dass für die Einführung in den kirchlichen Dienst eine Ordination nötig, dass aber auch eine allein von Pastoren vollzogene Ordination göttlichen Rechtes sei. Da sie auch dafür hielten, dass die ganze Kirche apostolisch sei, und zwar durch ihren Glauben, erschien es ihnen als verboten, sich durch die Weigerung der Bischöfe der kirchlichen Diener und der Freiheit des Wortes berauben zu lassen.

Was so entstand, versteht Maurice Villain als «charismatische Kirchenstruktur», in der nach dem Vorbild von Röm. 12; 1.Kor. 12; Eph. 4 die Menschen zum Dienst an der Gemeinde ausgeson-

[53] Vgl. zu diesem Zitat und zur Diskussion über den historischen Sachverhalt in Alexandrien: McSorley am in Anm. 44 genannten Ort, S. 246 ff.

dert werden, die vom Heiligen Geist bezeichnet und ausgestattet sind. Diese charismatischen Diener bilden die «Hauptgelenke des Leibes in der Ausübung des königlichen (allgemeinen) Priestertums». «Sie sind besonders sichtbare Zeichen, offenkundige Plätze der apostolischen Sukzession. Aber auch die Gläubigen nehmen daran teil. Damit aber wird die Handauflegung zu einer Handauflegung der gesamten Kirche. Das war die Überzeugung der Reformatoren und ihrer Schüler[54].»

Der Hinweis des Hieronymus auf die Verhältnisse in Alexandrien, in denen er eine Bestätigung für seine exegetische These fand oder zu haben glaubte, mag historisch anfechtbar sein. Er behält trotzdem seine Bedeutung, da sich auch im Mittelalter, auch im 15. Jahrhundert, gelegentliche Fälle ähnlicher Praxis und sogar eine entsprechende Reflexion feststellen lassen[55]. Wichtiger noch ist das biblisch-theologische Zeugnis des Hieronymus für die Gültigkeit presbyteraler Ordination und Sukzession, auf das sich die Reformatoren berufen. Es erhält zu Recht in den heutigen ökumenischen Erörterungen eine grosse Bedeutung. Das Ganze dieser Tatbestände gibt jedenfalls der neuern katholischen Theologie die Möglichkeit, eine relativ positive Stellung gegenüber der presbyteralen Ordination und Sukzession einzunehmen. Sie kann überdies noch darauf verweisen, dass das Konzil von Trient den Antrag ablehnte, den Unterschied zwischen Presbyter und Bischof als auf göttlicher Einsetzung beruhend zu erklären, dass es die Zurückweisung der Argumente Melanchthons für die Authentizität von Amtsträgern, die in einer Notlage auf ausserordentliche Weise von anderen Priestern ordiniert worden waren, nie vollzog und dass es über die nicht von der «kirchlichen und kanonischen Gewalt» ordinierten Pastoren nur sagte, sie seien keine «legitimen» Diener des Wortes und der Sakramente[56]. Dieselbe Zurückhaltung hat auch das II. Vatikanum geübt und die Möglichkeit offengelassen, anzunehmen, dass unter gewissen Umständen ein gewöhnlicher Priester einen andern zum Priester weihen kann. Denn in der offiziellen relatio zu Ziffer 21 der Konstitution über die Kirche heisst es: «Die Kommission hat beschlossen, es solle keine Erklärung abgegeben werden zu der Frage, ob nur ein Bischof Priester ordinieren

---

[54] Maurice Villain, Concilium 1968, H. 4, S. 279f.

[55] Vgl. H. McSorley, Concilium, 8. Jahrg. (1972), H. 4, S. 247f. und die S. 250, Anm. 15–25, angegebene Literatur.

[56] Vgl. H. McSorley, ib., S. 248.

kann, und hat daher zu diesem Punkt weder die Rechts- noch die Sachfrage aufgeworfen[57].» Was die Verneinung der «Legitimität» der presbyteralen Ordination betrifft, so ist damit nicht behauptet, dass in ihr «nichts geschehe», dass sie als «null und nichtig» und einfach als «ungültig» zu betrachten sei. Sie ist nur insofern nicht «legitimiert» als sie gegen die althergebrachte Disziplin der Kirche verstösst[58]. In diesem Zusammenhang weist Maurice Villain, P. Avery Dulles folgend, auch auf «die beachtlichen Früchte der evangelischen Verkündigung» hin und meint dann: «Auch der Ritus der Handauflegung selbst darf, auch wenn er ausserhalb der hierarchischen Tradentenlinie empfangen wird, nicht als vollkommen unbedeutend abgetan werden. Gewiss, er kann vom katholischen Standpunkt aus natürlich nicht als ‚gültig' angesehen werden. Folgt daraus aber, dass er völlig wirkungslos sein muss?» Und wenige Zeilen später: «Der Pastor ist eine ‚geweihte (sacrée) Person', und zwar nicht allein als Individuum, sondern als Vorsteher des liturgischen Gottesdienstes. Obwohl ihm die Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht fehlt, ist ihm doch eine Verkündigungsfunktion gegeben, und er empfängt eine Standesgnade, um seine Gemeinde zur Wahrheit zu führen. Damit ist nicht gesagt, Gott habe die Glaubensspaltung gewollt. Aber auch sub hypothesi dissidentiae lässt er sein Volk nicht im Stiche. Wenn man nicht wagt, Calvin recht zu geben, dass die protestantische Ordinierung ein echtes Sakrament ist, ... kann man zusammen mit P. Avery Dulles doch sagen, dass sie eine Teilnahme am Sakrament (ein Quasi-Sakrament) ist, und zwar insofern sie ein ‚Bekenntnis des Glaubens an die Kraft des Leidens Christi und ein inniges Gebet um die Erlangung der Gnade zur Erfüllung des Dienstes in einer gottwohlgefälligen Weise' darstellt[59].» Auf die geistliche «Effizienz» der aus presbyteraler Ordination hervorgegangenen Ämter, als auf einen wesentlichen Ausgangspunkt für die Beantwortung der Frage, wie wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter gelangen könnten, wird denn auch von methodistischer Seite hingewiesen. So sagt Albert Outler: «...eine unserer entscheidenden Überzeugungen ist, dass unsere Ämter mit allen ihren Mängeln keineswegs völlig ungültig sind... Diese Ämter mögen tatsächlich ‚irregulär' sein, aber sie wurden in ihrer Ausübung durch den

[57] Ib.
[58] Ib.
[59] Maurice Villain, Concilium, 4. Jahrg. (1968), H. 4, S. 280f.

Heiligen Geist ausgezeichnet und können nicht ohne Missachtung des Geistes abgelehnt werden[60].»

Was nun die Möglichkeit einer Stellungnahme gegenüber der presbyteralen Ordination von seiten der orthodoxen Theologie betrifft, so ist zuerst hervorzuheben, dass es dabei um eine Entscheidung geht, die nicht Sache der Theologen, sondern der Kirche ist. Denn der Kirche ist nicht nur der Auftrag und die Macht, sondern auch die Möglichkeit der Unterscheidung der Geister gegeben (1. Kor. 12, 10; 1. Joh. 4, 1), da hinter jeder Entscheidung der Kirche der Heilige Geist als das eigentliche Subjekt der Unterscheidung steht. Und um einen Akt der Unterscheidung der Geister handelt es sich bei der Beantwortung der Frage, was an Gegebenheiten, wie sie oben angedeutet wurden, anzuerkennen sei oder nicht.

Eine solche Unterscheidung, die der Heilige Geist durch die Kirche trifft, ist ein sehr komplexes Geschehen. Die ganze Kirche mit allen ihren Gliedern ist daran beteiligt. Und diese umfassende Komplexität soll auch im vollen Umfang zur Geltung und zum Ausdruck kommen, damit man nicht irregeht. Der Akt der Unterscheidung muss ein Urteil enthalten. Wenn er aber nur in einem formalen Urteil besteht und wenn das Urteil formal auch der Wahrheit entspricht, wenn er aber nichts weiss von Vertrauen, Hoffnung, Liebe, Bereitschaft zum Helfen und von Oikonomia, kann er mehr schaden als nützen, kann er zu Verhärtung und Verzweiflung führen. Darum ist die Frage der Anerkennung der presbyteralen Sukzession und des aus ihr hervorgegangenen Amtes als Akt der Unterscheidung der Geister eine Entscheidung von grosser Verantwortlichkeit; sie kann nur in Furcht und Zittern getroffen werden, damit man nicht fehlgeht[61].

Es gibt viele Gründe, die dafür sprechen, die Frage der Anerkennung der aus presbyteraler Sukzession hervorgegangenen Ämter nicht nur von der formalen Verschiedenheit her zu beurteilen, sondern im Sinne der Unterscheidung der Geister zu behandeln und dabei auch die Argumente zu berücksichtigen, die zugunsten einer Anerkennung der in den getrennten Kirchen begegnenden Wirklichkeit sprechen können.

Unter diesem Gesichtspunkt ist dem Umstand grosse Bedeutung zuzuerkennen, dass Luther selbst die bestehende Kirchenord-

[60] Albert Outler, Concilium, 8. Jahrg. (1972), H. 4, S. 279.
[61] Boris Bobrinskoy, Concilium, 8. Jahrg. (1972), S. 271f.

nung achtete und beibehalten wollte und dass es gegen seinen Willen, infolge einer Zwangslage, zum Übergang zur presbyteralen Sukzession und so zur Trennung gekommen ist. Die Zwangslage aber kann vieles rechtfertigen, wenn es der Auferbauung der Kirche dient. Ebenso grosses Gewicht kommt dem Umstand zu, dass die Ordination durch die Handauflegung, die zu einer presbyteralen Sukzession führt, nach Calvin vier Elemente enthält, die für die Sakramentalität einer Ordination konstitutiv sind, nämlich: Epiklese, Überantwortung (= Weihe, consécration), Legitimierung und die apostolische Nachfolge als eine Art geistlicher Geburt. Nicht gering zu achten ist schliesslich das Ringen um die evangelische und frühchristliche Wahrheit, das die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen bewegt und eine «katholische» Intention darstellt oder auch zu Tendenzen führt, die in ausgeprägter Weise die Katholizität wollen, was ökumenisch anregend und hoffnungsvoll ist. Erst recht ist darauf zu achten, wie immer mehr und von vielen Seiten die Erfahrung gemacht und auch anerkannt wird, dass der Heilige Geist nicht nur in der eigenen Kirche wirkt, sondern auch in andern, getrennten Kirchen und Gemeinschaften. Wenn sich dies so verhält und auch anerkannt wird, so legt sich tatsächlich die Frage nahe, ob denn, wie Walter Kasper sagt, «der Geist in diesen Kirchen nicht auch in und durch die jeweiligen Ämter dieser Kirchen wirkt, da es doch die Ämter sind, die den Dienst an Wort und Sakrament in besonderer Weise vollziehen.» Und ob man nicht davon ausgehen muss, «dass in den andern Kirchen eine ... kirchliche und geistliche Wirklichkeit des Amtes vorhanden ist»[62].

Dimitrije Dimitrijević, Belgrad

---

[62] Walter Kasper, Konvergenz und Divergenz in der Amtsfrage, Concilium, 8. Jahrg. (1972), H. 4, S. 297.

Bibliographie

Georg Gerster: Kirchen im Fels. Entdeckungen in Äthiopien. Zweite, ergänzte und erweiterte Auflage, Zürich und Freiburg im Breisgau 1972. Atlantis Verlag. 172 S. Text, 238 Tafeln.

Auch wenn einige wenige äthiopische Felskirchen seit langem bekannt waren, so ist ihre Auffindung und Beschreibung doch ein Werk der letzten Jahrzehnte. Jedes Werk, das sich mit dem Gegenstande befasst, kann neue Vertreter dieser Richtung beschreiben; selbst in der kurzen Zeitspanne zwischen der ersten (1968) und der zweiten Auflage dieses Buches ist gar manches hinzugekommen. Damit stellt das vorliegende Werk ein mit einer Fülle vorzüglicher, vielfach farbiger Lichtbilder ausgestattetes Kompendium des Eindrucksvollsten dar, was wir auf dem Gebiete der Felskirchen kennen. Dabei steht neben den Kirchen in Tigré als dem vermutlichen Ausgangspunkte dieser Kunstgattung die Welt der Lālibalā-Kirchen im Mittelpunkte, von denen jede in allen Einzelheiten sehr genau beschrieben und in vielen Bildern vorgeführt wird (hierzu vgl. schon das Buch von Irmgard Bidder: Lalibela, Köln 1959, und dazu IKZ 1959, S. 256f.). Trotzdem bleibt noch gar manches am Alter der Kirchen und ihrer Ausstattung dunkel. Es mag sein, dass die Radio-Carbon-Methode, vom Vf. schon in die Wege geleitet, manche Fragen besser zu beantworten vermag: wenn das Holz wirklich alsbald nach dem Fällen des Baumes verwendet, wenn nicht altes Holz in späteren Bauten erneut herangezogen wurde u.a.m. Es bleiben also auch hier Unsicherheitsfaktoren. G. geht dann den Ausstrahlungen der Lālibalā-Kirchen nach, behandelt die einzelnen Variationen der Felskirchen, führt aber auch noch andere Kirchentypen vor und setzt sie stets in Beziehung zu ihrer meist gebirgigen Umwelt, die ebenfalls in eindrucksvollen Aufnahmen vorgeführt wird. Im Vorwort zur ersten und zur zweiten Vorlage macht G. den Leser in z.T. humorvoller Form mit den vielen Abenteuern, den Schwierigkeiten und mit manchen menschlichen Schwächen bekannt, von denen oft die Besichtigung einer Kirche abhängt: vielfach ein Grund, dass manches unbekannt, unerforscht blieb, auch wenn G. oder ein anderer Forscher schon vor der Tür der Kirche stand. – Einleitend gibt eine Reihe von Spezialisten Übersichten zu allgemeinen Fragen wie Archäologie, Geschichte und Kirchengeschichte, Architektur und Malerei; unter den Verfassern befinden sich so bekannte Namen wie Jean Leclant, Ernst Hammerschmidt und David R. Buxton. So ist durch die Arbeit des Vf. und die Hilfe mehrerer Fachgenossen ein Meisterwerk über ein fesselndes Thema der Kunst-, aber auch der morgenländischen Kirchengeschichte erschienen, das der Verlag in gewohnter Munifizenz hervorragend ausgestattet hat und das bei allem Fortschreiten der Forschung auf lange hinaus ein Standardwerk bleiben wird.

Bertold Spuler

Georg Gerster: Sinai, Land der Offenbarung. 2. Aufl., Zürich und Freiburg im Breisgau 1970. Atlantis-Verlag. 224 S., 127 Abb.

Der vorliegende Band wird in erster Linie von seinen ausgezeichneten Abbildungen her bestimmt, Aufnahmen des Vf., die die Landschaft, die Bewohner, die Gebäude und vor allem die heiligen Stätten dieser Halbinsel wiedergeben. Sie vermitteln einen ins einzelne gehenden, einprägsamen Eindruck dieses Landes und bieten zugleich einen ästhetischen Genuss für den Betrachter. Schon das würde, so scheint mir, genügen, um den Band zu empfehlen. Dazu kommt freilich noch etwas, was man bei Bildbänden keineswegs immer feststellen kann: G. hat sich in die Sachprobleme des Sinai sehr genau eingearbeitet, er liefert also einen wissenschaftlichen Begleittext, der allen Ansprüchen stand-

hält. Sein Bericht hat zwei Schwerpunkte: einmal die Zeit der ägyptischen Herrschaft und des AT, als das Gebirge vor allem Lapislazuli und Kupfer lieferte. Dazu hat die Forschung laufend neue Erkenntnisse erzielt, zu denen auch G. selbst beigetragen hat. Auch dem Jahrzehnt zwischen den beiden Auflagen verdanken wir solche; danach haben die beiden jüdischen Staaten hier keinen Kupferabbau betrieben, der vielmehr erst in nabatäischer Zeit wieder aufblühte. (Darauf geht G. in seinem Vorwort zur 2. Auflage ein.) – Zum andern wird vor allem das St.-Katharinen-Kloster beschrieben, seit frühchristlicher Zeit das Ziel von Pilgerfahrten, von Justinian als Kirche und Festung ausgebaut und seit dem 7. Jh. in islamischer Umgebung. G. gibt die geschichtlichen Einzelheiten des Lebens dieses Klosters, soweit sie bekannt sind. Er beschreibt die Schätze an Handschriften und Ikonen sowie die Geschichte ihrer Entdeckung und Bearbeitung. Er gedenkt Konstantin von Tischendorfs als des Entdeckers des Codex Sinaiticus des NT (den er nicht etwa gestohlen hat) und beschreibt das Leben in und um das Kloster mit viel Einfühlungsvermögen. Er verschweigt auch nicht, dass die Zahl der Mönche heute nur noch sehr gering ist und dass Abt-Erzbischof Gregor II. immer wieder – zuletzt am 16. Februar 1972 – um die Entsendung von Novizen wirbt. Doch verlassen diese – soweit sie überhaupt kommen – das Kloster meist nach wenigen Wochen wieder, da sie sich an das Leben in der Einöde, in der vielfachen Gefährdung nicht gewöhnen können (vgl. dazu «Proche-Orient Chrétien» XXII/2, Jerusalem 1972, S. 225). Ob dem Kloster also erneut eine Periode der Verödung bevorsteht, die nicht die erste in seiner Geschichte wäre? *Bertold Spuler*

Eduard Winter: Rom und Moskau. Ein halbes Jahrtausend Weltgeschichte in ökumenischer Sicht. Wien 1972. Europaverlag. 490 S.

Seit Jahrzehnten sind die Beziehungen zwischen den slawisch-orthodoxen Ländern und der römisch-katholischen Kirche eines der Hauptarbeitsgebiete des Vf. Er selbst nennt die beiden bisher erschienenen Bände «*Russland und das Papsttum*» 1960/61 als Vorläufer; aber schon früher waren «*Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine, 955–1939*», Leipzig 1942, sowie «*Der Panslawismus nach den Berichten der österreichisch-ungarischen Botschafter in St. Petersburg*», Prag 1944, erschienen, auf die in IKZ 1943, S. 191f., und 1947, S. 60f., hingewiesen wurde. So behandeln die Abschnitte über die Zeit 1547 bis 1917 Ereignisse, die wir in der Sicht des Vf. schon kennen und die hier, in einem wohlgeordneten Überblick, erneut dargeboten werden: da und dort in der Ausdrucksweise des mitteldeutschen Lebensbereichs des Vf. und in dem Bemühen, die Gegensätze zwischen dem orthodoxen Russland und dem Vatikan deutlich herauszuarbeiten. Dabei merkt man dem Vf. an, dass seine Sympathien mehr der orthodoxen Seite gehören.

Demgegenüber bringt die Beschreibung der Auseinandersetzung zwischen dem Vatikan und Moskau als dem Mittelpunkte des Kommunismus seit 1917 eine Fülle neuen, bisher unerschlossenen Materials, das in allgemeiner Form angeführt, aber auch hier seiner Herkunft nach nicht belegt wird; man kann also die Prinzipien der Auswahl der Unterlagen nicht überprüfen. Das ist gewiss dem dritten, noch nicht erschienenen Bande von «*Russland und das Papsttum*» vorbehalten. W. stellt hier die zahlreichen Versuche des Vatikans dar, gegen den russischen Kommunismus mit seiner atheistischen Weltanschauung anzugehen und, soweit möglich, Fortschritte für den Katholizismus – etwa in der Form der Union – zu erzielen, und beschreibt die wechselvollen Wege, die die verschiedenen Päpste dabei einschlugen. Auch hier hat man den Eindruck, dass W. im Grundsatz den Gegnern des Vatikans recht gibt. Er stellt die Entwicklung vielfach als Geschichte sich wechselseitig bekämpfender Diplomatien dar, während die religiöse Seite etwas zu kurz kommt, oder, um es so auszudrücken, der Vatikan anscheinend nicht das Recht haben soll, seine Belange mit allen Mitteln zu vertreten, dass er also einer atheistischen Staatsmacht natürlich ablehnend gegen-

überstehen muss, wenn er sich nicht selbst aufgeben will. Bei aller grundsätzlichen Einstellung dieser Art hat der Vatikan seit 1958 gewisse Kompromisse mit der Sowjetunion, aber auch mit den Satellitenstaaten geschlossen, über deren Berechtigung – das hebt W. immer wieder hervor – sich die katholische Welt keineswegs einig und deren Effektivität noch nicht klar erkennbar ist. Winters Buch, gerade im letzten Abschnitt von besonderer Akutalität, erschliesst in übersichtlicher Weise das Material für den bisherigen Verlauf einer Entwicklung, deren Früchte im Dunkel der Zukunft verborgen sind.

Bertold Spuler

Ein Wort des Dankes

Auf Ende des Jahres 1972 hat Bischof em. Dr. Urs Küry die Redaktion dieser Zeitschrift niedergelegt, der er während 16 Jahren als verantwortlicher Schriftleiter sein Bestes gab. Ausserordentliche Umstände ermöglichen es erst jetzt, ihm für sein langjähriges Wirken den geschuldeten Dank abzustatten.

Seit 1915 – also volle 57 Jahre hindurch – trug die «Internationale Kirchliche Zeitschrift» in ihrem Impressum den Namen Küry. Bis 1956 zeichnete als verantwortlicher Herausgeber Bischof Dr. Adolf Küry, der Vater des nunmehr zurückgetretenen Schriftleiters. Mit grosser Tatkraft, altkatholischer Grundsatztreue und ökumenischer Weite hatte dieser die 1892 vom 2. Internationalen Altkatholiken-Kongress Luzern ins Leben gerufene Zeitschrift – bis 1911 hiess sie «Revue Internationale de Théologie» – redigiert und massgeblich deren geistigen Habitus mitbestimmt. Nicht nur weil ihm im Laufe dieser mehr als vier Dezennien gerade wegen häufiger Sorgen um deren materiellen Fortbestand die IKZ zum «Lieblingskind» geworden war, sondern weil er seinem Nachfolger im bischöflichen Amt diese zusätzliche Last nicht auch noch aufbürden wollte, führte er deren Redaktion bis zu seinem im November 1956 erfolgten Tode weiter.

Um das kontinuierliche Erscheinen der Zeitschrift zu gewährleisten, übernahm in jenem Zeitpunkt kurzfristig Bischof Dr. U. Küry deren interimistische Schriftleitung. Als sich dann anlässlich des 17. Internationalen Altkatholiken-Kongresses von Rheinfelden 1957 der jetzige Bischof von Deventer, Mgr. P. J. Jans und Prof. Dr. B. Spuler (Hamburg) bereit erklärten, fortan als Mitherausgeber der IKZ zu zeichnen, fühlte sich Bischof Dr. U. Küry in seiner Bereitschaft bestätigt, seiner Kirche und dem Gesamt-Altkatholizismus auch auf diesem Posten mit ganzem Einsatz zu dienen – eine Aufgabe, deren Bewältigung neben der Last des Bischofsamtes und den steten Anforderungen des Lehramtes an der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern schwer genug wog.

Im Geiste seines Vorgängers dem altkatholischen Erbe verpflichtet und zugleich aufgeschlossen für die neuen Entwicklungen einer durch die ökumenische Bewegung und den eruptiven Aufbruch der Kirche von Rom seit Vatikanum II geprägten Epoche, hat er in bestem Einvernehmen mit allen regelmässigen und gelegentlichen Mitarbeitern diese Aufgabe erfüllt. Besonders dankbar war ihm jeweils die zahlenmässig zwar nicht imposante, ökumenisch und geographisch jedoch umfassende Leserschaft dafür, wenn er zusätzlich zur termingebundenen routinemässigen Redaktionsarbeit in grösseren Abständen Zeit fand, durch eigene fundierte Beiträge zu aktuellen theologisch-kirchlichen Problemen das wissenschaftliche Zeugnis der IKZ zu bereichern. Die aus seiner Feder stammenden Aufsätze «Der canon fidei der alten Kirche und wir» (1962), «Grundsätzlich-theologische Erwägungen zu den anglikanisch-methodistischen Unionsverhandlungen» (1966), «Zum gegenwärtigen Stand der orthodox-altkatholischen Beziehungen» (1969 im Auftrag der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz verfasstes Memorandum) sowie der Abdruck seines gewichtigen Hirtenschreibens 1970 über «Das Verhältnis der altkatholischen zur römisch-katholischen Kirche 1870–1970» stellen charakteristische Marksteine dar, die das ausgedehnte Feld seines theologischen Schaffens wie seiner bischöflichen «episkopē» gültig abstecken, gleichzeitig aber auch den weiteren Weg der IKZ vermächtnishaft weisen. Trotz aller unbestreitbaren Verdienste verliess ihn nie die grundlegende Bescheidenheit seines Wesens, die auch dafür verantwortlich zu machen ist, dass selbst der findigste Leser der IKZ in deren Spalten vergeblich nach einer Besprechung des 1966 in der Sammlung «Kirchen der Welt» publizierten stattlichen Bandes 3 «Die Altkatholische Kirche» sucht, obwohl dem Altkatholizismus ebenso wie der weltweiten Ökumene mit dieser von Bischof Dr. Urs Küry verfassten Monographie ein historisch und systematisch gleichermassen fundiertes Standardwerk geschenkt wurde, das noch auf viele Jahre hinaus von allen konsultiert werden wird, die sich verlässlich und eingehend über alle Aspekte der altkatholischen Bewegung und ihrer Gestaltwerdung in den Kirchen der Utrechter Union informieren wollen.

Der Verfasser dieser Zeilen wurde seit dem Jahre 1950 vom damaligen Redaktor zur gelegentlichen Berichterstattung und Mitarbeit auf den Gebieten des Anglikanismus und der Ökumene beigezogen. Wenige Monate vor seinem Hinschied betraute ihn Bischof Dr. A. Küry mit der ständigen Betreuung der «Kirchlichen Chronik», jener ökumenischen Umschau also, die dieser jahrzehntelang mit feinem Gespür für das Wesentliche verfasst hatte. Diese Mitarbeit durfte sich in der Folge unter Bischof Dr. U. Küry während der vergangenen 16 Jahre verstärken und auch in persönlicher Beziehung zusehends vertiefen. Diese beiden Momente gaben den Ausschlag, als der Verfasser vor einem Vierteljahr völlig überraschend und sehr kurzfristig in kritischer Situation der IKZ um Übernahme von deren Hauptredaktion gebeten wurde. Die mehr als 20jährige vertrauensvolle Zusammenarbeit mit den beiden Vorgängern war und ist ihm Ermutigung und Verpflichtung zugleich.

Dem aufrichtigen Dank an den zurückgetretenen Schriftleiter für die grosse geleistete Arbeit sei der Wunsch beigefügt, sein inzwischen frei von jeglicher Amtslast und drängenden Terminverpflichtungen sich neu entfaltendes wissenschaftlich-theologisches Schaffen möge sich in den Spalten der «Internationalen Kirchlichen Zeitschrift» zu gelegentlichen Beiträgen verdichtet niederschlagen!

Bern, im August 1973 *Hans A. Frei*

Apostolische Sukzession und Eucharistie

bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien
(Schluss*)

Dies scheint mir das pneumatologisch und ekklesiologisch allein mögliche und sachgemässe Verhalten zu sein: man kann auf kein formales, abstraktes Kriterium rekurrieren. Das bedeutet aber nicht die Legitimation der Relativierung oder eines beliebigen Pluralismus. Die Einheit des Evangeliums muss sich bestätigen und ausweisen lassen. Das muss vom Evangelium und vom Heiligen Geist erwartet werden, kann aber nur konkret erfolgen, indem sich die Verkündiger gegenseitig «ihr» Evangelium vorlegen und zur Feststellung der Übereinstimmung gelangen.

Dies gilt indes nicht nur für die Apostel, es muss sich auch bei den nachfolgenden Verkündigern so verhalten, d.h. die Kontinuität sowohl der Verkündiger als auch ihrer Verkündigung – keines ist ohne das andere – muss sich aufweisen lassen. Ich kann nicht beweisen – vielleicht wäre es aber möglich –, dass Irenäus genau die gleichen Überlegungen angestellt hätte. Das aber scheint mir offenkundig zu sein, dass, was er schreibt, dieser Grundlage entspricht und von da her, wie ich meine, am besten und vollständigsten erklärt werden kann. Wenn er von dieser Grundlage aus denkt, ist es sinnvoll, dass er nach der Übereinstimmung der kirchlichen Verkündiger und ihrer Verkündigung sowohl in ihrer historischen Abfolge als auch für seine Gegenwart fragt und dass er diese Übereinstimmung, da er sie feststellen kann, als Ausweis für die Sachtreue und Wahrheit der kirchlichen Verkündigung betrachtet, ohne sich auf ein formales Kriterium oder auf ein abstraktes Prinzip zu berufen, weder auf ein rechtliches noch auf ein theoretisches, und ohne sich auf eine «Amtsgnade»[16] im Sinne einer automatisch wirkenden Kraft zur irrtumslosen Wahrheitsproklamation zu stützen.

---

* Siehe IKZ 62 (1972), Heft 4, S. 231–244.

[16] Dass «charisma veritatis» kaum im Sinne so verstandener «Amtsgnade» gemeint sein wird, wurde oben gezeigt. Welche Wirklichkeit mit dem Ausdruck «Amtsgnade» angesprochen werden könnte, so dass das Wort seinen, wie ich meine, sachlich wichtigen Sinn erhielte, müsste eigens untersucht werden, was hier nicht geschehen kann. Sicher genügt es nicht, einfach zu behaupten, dass sie gegeben werde und dies und jenes «bewirke». Man muss schon zeigen können, worin sie «besteht», wie sie das tut, was ihr zugeschrieben wird, und was dort anders ist, wo sie fehlt.

Was Irenäus mit der «Traditio ... ab apostolis, quae per successiones presbyterum in ecclesiis custoditur» (III, 2, 2) oder mit ähnlichen Ausdrücken und den dazugehörigen Ausführungen, kurz, was bei ihm «apostolische Sukzession» meint, möchte ich darum wie folgt umschreiben: Apostolische Sukzession meint a) die Anerkennung der für die Kirche fundamentalen und unerlässlichen Notwendigkeit der Kontinuität und Identität der Verkündigung des Evangeliums. Sie ist b) der Aufweis, wie dieses Grunderfordernis und somit dieses Fundament verwirklicht wurde, verwirklicht ist und allein verwirklicht werden kann und muss, nämlich durch die Weitergabe des apostolischen Zeugnisses, der apostolischen Tradition von jedem Leiter in jeder Kirche zu seinem Nachfolger, wobei sich die Kontinuität der Verkündigung in der Sukzession der Verkündiger und die Sukzession der Verkündiger in der Kontinuität der Verkündigung ereignet und beides sich in der Übereinstimmung von Verkündigern und Verkündigung bestätigt[17]. c) Dieses Geschehen ist sowohl Gabe als Aufgabe; es ist weder in formalen Kriterien und Prinzipien oder in automatisch wirkenden Kräften begründet, noch durch solche Grössen gesichert; es ist aber vom Heiligen Geist zu erwarten und muss darum auch immer wieder als Wirklichkeit aufgezeigt werden können. d) Auch die apostolische Sukzession selber ist keine formale Wahrheitsgarantie[18]. Dass ein Bischof Nachfolger seines Vorgängers ist, be-

---

[17] Sollte vielleicht die Stelle Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam (III, 3, 2) in diesen Gedankengang einzuordnen und von hier aus zu verstehen sein? Sie besagte dann: im gleichen Sinn wie Paulus den Urapposteln sein Evangelium vorlegte, muss die Übereinstimmung von Verkündigern und Verkündigung immer wieder festgestellt werden. Dazu ist die Kirche von Rom besonders geeignet, weil, wie das Beispiel Polykarps zeigt (III, 3, 4), dieses gegenseitige Feststellen in ihr ab his, qui sunt undique, schon immer und mit besonderer Wirksamkeit im Gang war. Darum kann und muss sich die Übereinstimmung von Verkündigern und Verkündigung gerade in der Übereinstimmung mit der Kirche von Rom bestätigen. Dabei wäre vorausgesetzt und impliziert, dass dies auch zwischen allen andern Kirchen geschehen müsste, nur anderwärts nicht die gleiche paradigmatische Signifikanz hätte.

[18] Darum empfiehlt es sich nicht, die Gemeinde von Rom oder den Einzelbischof als «Garanten» der apostolischen Überlieferung zu bezeichnen oder von der «Sukzessionstheorie» zu sagen, dass sie den Bischof als Träger der rechten Überlieferung «sichere», wie Jochen Martin, Der priesterliche Dienst III, Die Genese des Amtspriesterums in der frühen Kirche, Quaestiones Disputatae Bd. 48, Herder, Freiburg 1972, S. 96f, es neuestens wieder tut, obwohl er auf derselben Seite 97 unter Hinweis auf IV, 26, 3ff zugleich sagt, dass Irenäus auch mit Bischöfen rechne, die ihrem Auftrag nicht gerecht werden. Zwar ist der Bischof durch die Sukzession zur Weiterverkün-

weist nicht, dass er treuer Zeuge der Wahrheit ist. Aber dass ein Bischof keinen Nachfolger hat oder ihm etwas anderes als das Evangelium weitergibt, beweist, dass die Kirche am betreffenden Ort bedroht ist oder zu leben aufgehört hat. Insofern muss die Identität in der Sukzession und die Sukzession in der Identität der Verkündigung auch historisch aufgewiesen werden können. Darum spricht Irenäus nie bloss formal; er zeigt alles, was er aufzeigen will, am konkreten Inhalt des Evangeliums auf.

Insofern weist das irenäische Reden von der apostolischen Sukzession eine ähnliche Struktur auf, wie sie bei der Kanonbildung zu beobachten ist. Auch die Auswahl des Kanons gründet nicht in formalen Kriterien und wird nicht aus abstrakten Prinzipien deduziert; sie erfolgt in konkreten, bekenntnisartigen Feststellungen der Kirchen, dass diese und diese Schriften sich als die Primärzeugnisse des Evangeliums erwiesen haben und darum massgeblich sind. Kein historischer Aufweis vermag diesen Anspruch zu begründen; dennoch darf ein historischer Wahrscheinlichkeitshin-

---

digung der Wahrheit berufen, und es soll auch immer wieder festgestellt werden können, dass er dies in Treue tut. Insofern ist die Gemeinde an ihn gewiesen. Im Sinne dieses Sachverhaltes könnte man ihn als «Garanten» bezeichnen. Aber es ist, wie gesagt, nicht gut, es zu tun. Denn alle Ausdrücke des Garantierens oder der Sicherung rufen faktisch der Meinung, als könnte man von einem neutralen Beobachterposten aus zusehen und kontrollieren, wie durch irgendeinen Mechanismus die Wahrheit gesichert und garantiert werden kann. Mit einer solchen Position hat man sich aber ausserhalb des Glaubens gestellt. Wo das geschieht, und es geschieht nicht selten, kann man der Kritik Karl Barths (vgl. oben Anm. 7) ihre Berechtigung nicht absprechen.

Andererseits ist es auch wieder seltsam, wenn man, wie es oft geschieht, der apostolischen Sukzession, weil sie keine neutralen Sicherheiten zu bieten vermag, die Bedeutung überhaupt abspricht. Das nimmt sich so aus, wie wenn man in Kriegszeiten, weil der Bäcker keine Garantien für ununterbrochene Lieferungen bieten kann, überhaupt kein Brot bei ihm kaufen wollte. Gewiss, der geschichtliche Nachweis der Kontinuität der Kirche, ihres Amtes und ihrer Verkündigung garantiert nicht den Glauben der Nachfolgenden. Dennoch muss diese Kontinuität da sein und aufgewiesen werden können, wenn nicht die Kirche als menschliche Gemeinschaft geleugnet werden soll, die aus und in der Sendung der Apostel lebt. Der Regress auf die Heilige Schrift und den Heiligen Geist allein klärt die Dinge nicht, die hier zur Sprache kommen müssen; zu einem grossen Teil unterschlägt er sie nur. Denn die gleichen Fragen, die sich hinsichtlich der Kontinuität der Kirche und ihrer Verkündigung stellen, stellen sich sowohl hinsichtlich der Bibel selbst als auch hinsichtlich ihrer Erklärung und der Verkündigung, wie sich umgekehrt die Wahrheit der Heiligen Schrift in der Existenz und Kontinuität einer menschlichen Gemeinschaft, ihrer Struktur und Verkündigung bestätigen muss, eben im Vollzug apostolischer Sukzession.

weis dafür nicht fehlen, dass die Feststellung des Glaubens kein Willkürurteil ist.

Wenn ich selber der Meinung bin, dass so verstandene und vollzogene apostolische Sukzession für das Leben der Kirche konstitutiv sei, so kann ich, wenn ich von der Darstellung der irenäischen Sicht auf unsere heutige Situation blicke, nicht leugnen, dass an einem Punkt eine Schwierigkeit besteht, die weiterer Klärung bedarf. Ich denke an das Postulat der Übereinstimmung von Verkündigern und Verkündigung und an den Aufweis dieser Übereinstimmung. Es wird sich kaum bezweifeln lassen, dass Irenäus dabei an die ganze Verkündigung, den ganzen Glauben und nicht nur an einige herausgepickte Sätze denkt. Dennoch vollzieht er den Nachweis der Übereinstimmung in der Zuspitzung auf die Auseinandersetzung mit den Gnostikern. Von da her stellt sich mir die Frage, ob ein solcher Nachweis anders überhaupt durchführbar sei als in derartigen konkreten Zuspitzungen, wie sie immer wieder durch bestimmte Entscheidungssituationen gefordert werden, welche die lebendige Ganzheit des Glaubens zutage treten lassen.

III

Clemens Romanus

Irenäus hat sich mit Häretikern auseinanderzusetzen, die sich selber kaum zur katholischen Kirche zählen. Sie sprechen zwar auch von Jesus Christus und wollen ebenfalls Verkündiger der christlichen Wahrheit sein – ihr Treiben wirkt darum verwirrend und bedrohlich in die Kirche hinein; indem sie sich aber als Besitzer einer weit höhern Wahrheit verstehen und auf die Kirche herabblicken, betrachten sie sich selber auch gar nicht mehr als Glieder dieser Kirche. Insofern geht es in den Ausführungen des Irenäus um einen Kampf um die Wahrheit mit konkurrierenden Gegnern ausserhalb der Kirche. Demgegenüber hat es der dem römischen Bischof Clemens zugeschriebene Brief mit einer völlig kircheninternen Auseinandersetzung in der Kirche von Korinth zu tun, bei der es nicht um eine Frage der getreuen Wiedergabe der apostolischen Wahrheit geht, jedenfalls nicht unmittelbar, sondern um die Frage der rechtmässigen Ordnung, d.h. um die Frage, ob und mit welchem Recht es in der Kirche Ämter geben und welche Autorität ihnen zukommen soll, in welcher Weise ihnen Respekt zu

erweisen sei[19]. Clemens muss darum anders argumentieren als Irenäus. Die Gegner des Irenäus bestreiten nicht, dass es ein von Gott geschenktes Evangelium gebe und dass es anzunehmen sei. Die Frage ist, was die Botschaft und Wahrheit des Evangeliums ausmache. Die «Aufrührer» in Korinth dagegen bestreiten vielleicht (vgl. Anm. 19), dass es ein von Christus geordnetes Amt gebe, oder vielleicht auch nur, dass die in ihrer Gemeinde wirkenden Vertreter dieses Amtes die rechten Leute für ihre Aufgabe seien. Im ersten Fall ist es selbstverständlich, dass Clemens nachweisen muss, dass es ein von Christus gewolltes Amt gibt. Aber auch im zweiten Fall, d.h. zur Beantwortung der Frage, wie Vertreter dieses Amtes zu respektieren seien, müsste er auf breiter Basis die Begründung und Bedeutung dieses Amtes darlegen. So spielt es faktisch keine Rolle, welche der beiden möglichen Streitsituationen vorauszusetzen ist.

Von 37,1 an steuert der Brief direkt auf die Streitfrage zu. Er charakterisiert das Leben einer christlichen Gemeinde und ihrer Glieder als Kriegsdienst, was sich ihm aus den neutestamentlichen Briefen und von vielen andern Orten her nahelegt. Er betont dabei

---

[19] So wird jedenfalls im Brief selber die Sache dargestellt. Natürlich wäre es möglich, dass sich die Dinge in Korinth anders verhalten hätten. Es könnte sich um ein Aufleben hellenistisch-gnostischer Strömungen gehandelt haben, also grundsätzlich um dieselben Positionen wie diejenigen, mit denen Irenäus sich auseinandersetzt. Und in diesem Fall wäre es möglich, dass Clemens nicht genügend informiert war oder dass er nicht auf die theologischen Sachfragen eingehen, sondern die Angelegenheit auf die Ebene der Ordnungsfrage abschieben wollte, um sie so leichter erledigen zu können. Träfe das Zweite zu, bekäme die These des Briefs eine ganz spezielle Bedeutung. Die Frage der Ordnung würde nämlich der Frage der Wahrheit übergeordnet, und der Brief erhielte den Sinn, dass die nach göttlicher Anordnung eingesetzten Leiter der Gemeinde kraft dieser Einsetzung eo ipso auch die Inhaber der Wahrheit seien, dass deshalb Wahrheitsfragen gar nicht zu stellen, zu erörtern und zu beantworten wären, dass vielmehr einfach gehorcht werden müsse. Da wir jedoch über die Vorgänge in Korinth nicht mehr wissen, als was der Brief selber uns sagt, ist es m.E. einem kritischen Forscher nicht erlaubt, das Schreiben auf Grund von Annahmen zu interpretieren und einzuordnen, die sich nicht aus dem Brief selbst belegen lassen. Darum ist auch die Meinung, die Jochen Martin in dem in Anm. 18 genannten Buch, S. 72, vertritt, wonach die «Gegner» in Korinth für «das Recht der freien, eben nicht eingesetzten Dienste und wahrscheinlich auch gegen die Lebenslänglichkeit der kirchlichen Dienste» eingetreten seien, ebensosehr als willkürlich zu bezeichnen wie die Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Nach dieser Meinung müsste man entweder annehmen, Clemens hätte gewusst, worum es den «Gegnern» in Korinth ging, und hätte ihnen böswillig schlechte Motive, wie Neid und dergleichen, unterschoben, oder er hätte solche Motive angenommen, weil er die wirkliche Meinung der «Gegner» nicht kannte. Wäre das Zweite anzunehmen, dürfte der Brief nicht als Ablehnung

die strenge Über-, Unter- und Zuordnung, die in einer Armee herrscht, und fügt bei, dass das Ganze ohne diese Ordnungsstruktur nicht funktionieren könnte, nicht brauchbar wäre (37,4: «kai en toutois chresis»)[20]. Man kann im Zweifel sein, ob der Gedanke, dass die Armee ohne die strenge Ordnungsstruktur nicht funktionieren könnte, nur eine angehängte verstärkende Bemerkung darstelle, etwa im Sinn eines «anders könnte die Armee ja auch gar nicht funktionieren», oder ob diese Beifügung gerade den Hauptakzent trage, so dass die Ordnung gerade durch das Erfordernis ihrer Zweckdienlichkeit begründet wäre. Beides hätte seinen guten Sinn und seine Gefahr. Situiert man Ordnung im Pragmatismus der Zweckdienlichkeit, so kann damit jede Sachdiskussion totgeschlagen und ein Diktaturregiment errichtet werden. Dasselbe kann man auch mit dem Gedanken tun, dass Ordnung als solche etwas Fundamentales sei. Andererseits hebt die Missbrauchbarkeit dieser Sätze ihre Wahrheit nicht auf, dass nämlich gute Ordnung immer Ordnung für etwas ist, dass sie aber auch für sich selbst gut ist und darum auch für sich selbst begründet sein muss. Die Missbrauchbarkeit solcher Sätze lebt gerade von ihrer Wahrheit und bestätigt sie indirekt.

An den Hinweis auf die Ordnungsstruktur eines Heeres schliesst in 37,5 das nicht minder verbreitete Bild vom Leib, das

---

der sogenannten «freien Dienste» verstanden werden, da der Briefverfasser überhaupt nichts davon wusste, dass es um diese Frage ging. Im ersten Fall hätte der Brief die vorhin angedeutete fatale Tendenz, und dem Verfasser müsste Verlogenheit vorgeworfen werden, was der Historiker ohne direkte Belege nicht tun darf.

Aus dem Brief selbst kann nicht einmal mit Sicherheit geschlossen werden, dass die «Gegner» ein von Christus angeordnetes Amt an sich ablehnten. Die weitausholende Begründung, die Clemens für dieses Amt gibt, lässt dies zwar als wahrscheinlich vermuten; sicher ist es aber nicht. Es wäre durchaus möglich, dass sie ein solches Amt an sich anerkennen würden, aber im konkreten Fall den Vertretern dieses Amtes die persönliche Legitimation und Eignung zur Amtsführung bestritten. Nach den Erfahrungen bei heutigen Pfarrwahlen ist es jedenfalls gar nicht so selten, dass man einen Pfarrer weghaben möchte, obwohl es niemandem einfällt zu bestreiten, dass es ein von Christus gewolltes Amt geben solle.

[20] Ob Clemens nur allgemein an die Struktur einer Armee denkt oder ob er eine bestimmte Armee vor Augen hat und ob dies die römische Armee ist (so z.B. J.A.Fischer, Die apostolischen Väter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S.73, Anm.220) oder die sich als Heer verstehende Gemeinde von Qumran, ist zwar nicht ganz unerheblich, spielt aber doch keine letztentscheidende Rolle und kann hier jedenfalls nicht näher untersucht werden. Vgl. dazu A. Jaubert, Les sources de la conception militaire de l'église en I Clément 37, Vigiliae Christianae 18 (1964), S.74–84.

mit der Verschiedenheit der Glieder und ihrer Funktionen das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein betont. Wie 38,1 ff zeigt, gebraucht Clemens dieses Bild aber nicht bloss um der formalen Ordnungsaspekte willen. Es ist ihm noch besonders deshalb wichtig, weil die christliche Gemeinde ein Leib ist, in dessen Dienstgefüge ein jeder seiner Ganzheit nach in Christus erhalten und gerettet werden soll. Angesichts dessen, dass uns solches zuteil wird, obwohl wir nach 39,1 ff nur Lehm und vor Gott unrein sind, soll niemand sich selbst überheben.

Deshalb können wir, wie in 40f ausgeführt wird, Gott nicht nach unserm Belieben dienen. Schon im alttestamentlichen Opferdienst war es so, dass nur zu festgesetzten Stunden, nur an einem bestimmten Ort und nur von bestimmten Personen Opfer dargebracht werden durften, wenn sie Gott wohlgefällig werden sollten, wobei überdies den Hohepriestern, Priestern, Leviten und Laien ihre je besondern Verrichtungen zugewiesen waren. Wer wider diesen Willen handelte, wurde mit dem Tode bestraft (41,3). So[21] soll auch in der christlichen Gemeinde jeder an dem ihm zukommenden Ort seinen Dienst tun (41,1).

Wie sich dies in der Kirche verhält, wird in Kap. 42 bis 44 dargetan. Da hören wir zunächst die berühmten Sätze: «Die Apostel empfingen für uns die frohe Botschaft von dem Herrn Jesus Christus, Jesus, der Christus war von Gott gesandt. Christus ist also von Gott, die Apostel von Christus; beides erfolgte also in guter Ordnung aus dem Willen Gottes» (42, 1.2). Durch die Auferwekkung Christi mit Gewissheit erfüllt und im Wort Gottes gefestigt, zogen die Apostel mit der Fülle des Heiligen Geistes aus, die Botschaft vom kommenden Reich Gottes zu verkündigen (42,3). Sie predigten dann in Stadt und Land und setzten die Erstlinge ihrer

[21] Der Hinweis auf den alttestamentlichen Opferdienst will allein betonen, dass ein Gott wohlgefälliger Dienst nicht willkürlich sein kann, sondern in jeder Hinsicht dem Willen Gottes entsprechen muss, der jedem seine besondere Aufgabe zuteilt. Dass Clemens die alttestamentliche Opferordnung nicht als solche auf die Dienste in der christlichen Gemeinde übertragen will, ist in neuerer Zeit mehrfach dargetan worden. Vgl. ausser J. Martin am Anm. 18 a.O., S. 73f, besonders Ray Robert Noll, S.J., Recherches sur les origines du sacerdoce ministériel chez les pères apostoliques, Diss. Strassburg 1970, Masch.-Schrift, Englisch mit französischer Zusammenfassung, S. 11ff. (Nebst wertvollen Hinweisen verdanke ich auch die Möglichkeit, diese sorgfältige Arbeit zu benützen, Herrn Prof. Dr. Willy Rordorf, Neuenburg). Über einige Arbeiten, welche die entgegengesetzte Ansicht vertreten, referiert Jean Colson, Ministre de Jésus Christ ou le sacerdoce de l'évangile, Beauchesne et ses fils, Paris 1966, S. 217ff.

Arbeit, nachdem sie sie im Geist geprüft hatten, als Bischöfe und Diakone ein für die, welche fürderhin zum Glauben kommen würden.

Die Aussagenreihe nimmt sich so einfach aus, dass man leicht, zu leicht glaubt, es liege klar auf der Hand, was intendiert und im einzelnen gemeint sei, nämlich durch die Reihe Gott–Christus–Apostel–«Bischöfe und Diakone» zum Schluss zu führen, dass die «Bischöfe und Diakone» genau gleich von Gott seien wie die Apostel von Christus und Christus von Gott. Oder es legt sich einem das Bild eines Verteilernetzes nahe, das von einer Hauptleitung über Quartierleitungen und Strassenleitungen zu den Verbrauchern führt. Näheres Zusehen zeigt aber sofort, dass die Sache komplexer ist. Gewiss ist es die Absicht, die «Bischöfe und Diakone» als Glieder einer von Gott gegebenen Struktur zu bezeichnen und sie insofern auf den Willen Gottes zurückzuführen. Das trifft jedoch nur in einem bestimmten, genauer zu eruierenden Sinn zu. Es kann zwar kein Zweifel bestehen, dass das «eutaktos» in 42, 2 dem «en to idio tagmati» von 41, 1, dem «taxei» von 40, 1, dem «hypotage mia» von 37, 5 und dem «eutaktos» von 37, 2 entspricht und dass die Wohlgeordnetheit für Clemens ein Anzeichen von Sachgemässheit und Gottgewolltheit darstellt. Der Faktor der Wohlgeordnetheit ist aber durch sehr verschiedene Momente konstituiert, so dass man daraus keine beliebigen Schlüsse ziehen kann. So besteht sowohl beim Heer als auch beim Leib und beim alttestamentlichen Opferdienst das «Ordnungssystem» aus gleichzeitig zusammenwirkenden Elementen. Im «Ordnungssystem» Gott–Christus–Apostel–«Bischöfe und Diakone» sind sich die Elemente durch eine zeitliche Folge verbunden. Die Wohlgeordnetheit bezieht sich also auf das sinnvolle Zusammenwirken verschiedener Elemente mit verschiedenen Funktionen; der Akzent liegt somit darauf, dass Verschiedenes gerade in und dank seiner Verschiedenheit in eins zusammenwirkt. Für die Reihe von Kap. 42 ist dies schon dadurch gegeben, dass Clemens sicher nicht sagen will, das Verhältnis der Apostel zu Christus sei gleich wie das Verhältnis Christi zu Gott. So kann man aus der Reihe auch nicht den Schluss ziehen, das Verhältnis der Bischöfe zu den Aposteln sei gleich wie das Verhältnis der Apostel zu Christus. Die Rede von der Wohlgeordnetheit verlangt allerdings, dass mindestens unter einem Aspekt eine verbindende Einheit besteht, die vom ersten begründenden Glied ausgeht. Dieser eine Aspekt besteht im Senden bzw. Gesandtsein. Innerhalb dieses einen Aspektes können aber beträchtliche Unterschiede bestehen. Wenn Gott Christus und Christus

die Apostel sendet, muss das Senden Gottes nicht genau gleich gemeint sein wie das Senden Christi, und erst recht muss das «Senden» der Apostel nicht gleich verstanden sein wie das Senden Gottes. Es ist denn auch gar nicht von einem «Senden» der Apostel die Rede, sondern von ihrem «Einsetzen». Die Verschiedenheit im Sendungshandeln der verschiedenen Glieder der Reihe ist in den qualitativen Unterschieden zwischen ihnen von selbst gegeben. Hinsichtlich des Schritts von den Aposteln zu den «Bischöfen und Diakonen» wird das Besondere nicht nur durch die Verwendung eines andern Wortes (sc. «einsetzen») angedeutet, sondern in Kap. 43–44, 2 auch ausdrücklich zur Sprache gebracht. Es geschieht, indem das Tun der Apostel mit dem verglichen wird, was Moses nach Num. 17 getan hat[22]: wie Moses den entstandenen Streit um die Priesterwürde durch ein Gottesurteil für immer entschied, so taten es zum voraus auch die Apostel hinsichtlich der «episkope». Wie Moses dabei – gleich wie in Hebr. 3, 5.2 – als der «treue Diener im ganzen Hause» bezeichnet wird, so wird von den Aposteln als «den von Gott in Christus mit diesem Werk Betrauten» gesprochen (43, 1). Sowohl Moses als auch die Apostel werden somit als Bevollmächtigte Gottes angesehen, die kraft ihres Auftrages und kraft der ihnen in diesem Auftrag überbundenen Verantwortung handeln[23], d. h. gerade weil sie beauftragt sind, handeln sie in eigener Verantwortung, sind sie persönlich für die Durchführung des Auftrags verantwortlich. Die Beauftragung hebt ihre eigene Verantwortung nicht auf, sondern begründet und fordert sie. Der Vergleich mit Moses soll also die eigenverantwortliche Anordnung der Apostel als rechtmässig ausweisen und sie gegen den Vorwurf der Eigenmächtigkeit schützen. Wie sehr die Stelle 43, 1 so gemeint ist, zeigt die Form der rhetorischen Frage: «Was ist daran verwunderlich, dass die von Gott in Christus mit diesem Werk Betrauten die Vorerwähnten (sc. die «Bischöfe und Diakone)» einsetzten? Wo doch auch Moses...» In der Reihe von Gott–von Christus–von den Aposteln hat also das «von»

---

[22] Besonders von R. R. Noll am in Anm. 21 a. O., S. 19ff, wird herausgestellt, dass nicht etwa die alttestamentliche Priesterwürde mit der «episkope» der neutestamentlichen Gemeinde verglichen wird. Der ausgebrochene Streit um die Priesterwürde hier und der erwartete Streit um die «episkope» dort stellt nur eine gleichgeartete Situation für ein vergleichbares Verhalten dar. Gegenstand des Vergleichs ist aber allein das Entscheidungsverhalten und seine Intention einerseits bei Moses, andererseits bei den Aposteln.

[23] J. Colson bezeichnet sie darum an dem in Anm. 21 genannten Ort, S. 239, als «schelichim». Ebenso schon Gregory Dix, The Ministry in the early Church, London 1946, z. B. S. 258ff.

jedesmal seine eigene Bedeutung. Beim Senden Gottes und Christi wäre es unsachgemäss, von ihrer Verantwortung zu reden. Beim Tun der Apostel wird sie betont. Mit Recht hebt Colson[24] hervor, dass sich Clemens nie darauf beruft, Gott oder Christus hätten den Aposteln den Auftrag gegeben, Bischöfe und Diakone einzusetzen. Bei Clemens findet sich denn auch nur die Reihe Gott–Christus–Apostel. Das vierte Glied «Bischöfe und Diakone» ist nicht von Clemens, sondern von mir beigefügt worden. Es ist sehr wohl möglich, dass Clemens es nicht nur zufällig nicht beifügte, sondern dass er es bewusst vermied.

Dennoch kann kein Zweifel bestehen, dass die Einsetzung von «Bischöfen und Diakonen» durch die Apostel nach der Meinung des Clemens dem Willen Gottes entsprach, sonst würde das Ziel seiner ganzen Argumentation, die auf der Betonung des göttlichen Willens beruht, gerade am kritischen Punkt hinfällig. Der Wille Gottes wird aber nicht etwa irgendeinem Automatismus oder einem formalen Prinzip gleichgesetzt. Vielmehr geschieht das Werk Gottes, indem die Beauftragten in eigener Verantwortung ihren Auftrag und so faktisch seinen Willen erfüllen. Die Begründung für die Einsetzung und die Funktion und so auch für die Autorität von «Bischöfen und Diakonen» besteht also in der Sendung Christi und der Apostel zum Bau der Kirche als einer Gemeinschaft der Liebe (Kap. 38) und insofern auch in der Sendung der Kirche. Dem Ausweis dafür, dass die Apostel mit ihrer Anordnung dem Willen Gottes entsprachen, dienen auch die sogenannten Analogien aus dem Alten Testament. Sie sind nicht nur rhetorische Dekoration. Indem das Alte Testament bezeugt, was der Wille Gottes ist und wie er erfüllt wurde, und indem Clemens dieses Zeugnis auf die Situation und die Probleme der neutestamentlichen Gemeinde bezieht, werden die Analogien zu wesentlichen Momenten seiner Argumentation. Ähnliches wäre zu sagen hinsichtlich der Hinweise sowohl auf die Wohlgeordnetheit in der Schöpfung im allgemeinen (z. B. Kap. 20 und 60) und im menschlichen Leib im besondern (37, 5) als auch auf die Funktionsfähigkeit eines Heeres (37, 1 ff) und die Bedeutung von Behörden bei der Verwaltung der Welt (61, 1 f).

Clemens ist offensichtlich bestrebt, seinem Gedanken, dass die Anordnung der Apostel sachgemäss sei und dem Willen Gottes ent-

[24] A. a. O., S. 241. – Die «prognosis teleia» in 44, 2 sollte also nicht mit «genauer Bescheid» übersetzt werden, wie J. A. Fischer in seiner Ausgabe (vgl. Anm. 20) es tut; der Ausdruck kann sich nur darauf beziehen, dass die Apostel nach Mat. 23, 6ff; Mk. 10, 41ff und ähnlichen Stellen zum voraus wissen mussten, was in den Gemeinden zu befürchten war.

spreche, eine breite Begründungsbasis zu geben. Das bestätigt nochmals, dass hinter seiner Reihe Gott–Christus–Apostel nicht der Gedanke eines automatisch weiterwirkenden Prinzips steht, das in sich selbst begründet wäre und eo ipso die Weiterführung der Reihe von den Aposteln zu den «Bischöfen und Diakonen» implizierte. Jochen Martin scheint jedoch gerade diese Art der Begründung als bedenklich zu betrachten. Er sieht ihre Wirkung darin, dass die Bischöfe in der Gemeinde «nicht mehr nur funktional, d. h. im Vollzug ihres Dienstes, sondern statusmässig zu Vorstehenden, umgekehrt die Gemeindeglieder statusmässig zu Untergebenen» werden[25]. Obwohl mir zwar unerfindlich ist, wie Martin eine solche Behauptung im Blick auf den 1. Clemensbrief aufstellen kann, ist doch nicht zu bestreiten, dass gerade die breite Begründung, die Clemens für die Verbindung von Willen Gottes und Wohlgeordnetheit gibt, dazu führen kann, dass aus dem Gedanken ein formales Prinzip und Kriterium gemacht wird und dass daraus dann fatale Konsequenzen folgen. Man darf indessen nicht vergessen, dass jeder Gedanke missbraucht werden kann und, wenn er zum formalen Prinzip gemacht wird, fatale Wirkungen hat, auch der Gedanke der Funktionalität und des Dienstes. Darum darf uns die Möglichkeit des Missbrauchs nicht daran hindern, den Wert der Begründungsweise bei Clemens zu beachten. Alle Darlegungen über das kirchliche Amt, die nicht nach links und nach rechts schauen und nur den historischen Faden der Entstehung eines Amtes verfolgen wollen, weisen den Nachteil auf, dass sie entweder mehr behaupten, als sich auf dieser schmalen Spur historisch ausmachen lässt, oder nicht über eine historische Zufälligkeit hinauskommen, aus der sich keine verbindliche Einsicht gewinnen lässt. Dass die Ergebnisse solcher Untersuchungen trotzdem nach allen möglichen Richtungen missbrauchbar sind, ist demgegenüber unerheblich, da sie dieses Geschick mit andern Thesen teilen. Wichtig ist hingegen die Frage, wie sich Einsichten gewinnen lassen, die verbindlicher sind als die Ergebnisse von Untersuchungen, die sich isoliert mit der Entstehung des Amtes beschäftigen. Clemens scheint dieses Problem empfunden zu haben. Jedenfalls beschränkte er sich nicht auf seine Reihe, sondern holte weiter aus. Wenn ich sein Verfahren kritisieren wollte, könnte ich ihm darum nicht vorwerfen, dass er seine Basis zu breit mache. Ich müsste im Gegenteil sagen, dass sie immer noch zu schmal sei und dass es nötig wäre, die Frage des Amtes in der Gottesfrage, d. h. trinitarisch, zu situieren, sie christologisch-soteriologisch und pneumato-

[25] In der in Anm. 18 genannten Arbeit, S. 74ff, besonders S. 75.

logisch-ekklesiologisch zu reflektieren, ihren Zusammenhang mit der Eschatologie, der Rechtfertigung, der Anthropologie, Soziologie und der Frage nach der Welt aufzuzeigen. Nun, das wäre im Rahmen der Zielsetzung des Briefes nicht zu bewältigen gewesen. Dennoch klingen alle diese Zusammenhänge ein wenig an. Man kann aber nicht behaupten, Clemens hätte die Notwendigkeit erkannt, die Zusammenhänge mit allen diesen Themen herzustellen. Insofern könnte man ihm vorwerfen, dass er nur gerade diese Beziehungen und Themen ins Spiel treten liess. Vor allem aber soll betont werden, dass die Frage des Amtes nur voll beantwortet werden kann, wenn ihr Zusammenhang mit allen andern Themen der Theologie in Sicht gebracht ist, wobei noch einiges zu beachten wäre, das bis jetzt in der Theologie zu kurz kam.

Nachdem Clemens das Tun der Apostel mit dem Hinweis auf das Tun Mose als dem Willen Gottes entsprechend legitimiert hat, geht er in Kap. 44 zum konkreten Streitfall über, indem er zuerst die zwei für die Beurteilung entscheidenden Voraussetzungen feststellt: a) Die Apostel waren von ihrem Herrn unterrichtet und gewarnt, dass es in Sachen der «episkope» Streit geben würde (44, 1). Obwohl «episkope» in erster Linie die Verantwortung für das Leben der Gemeinde und für alles, was für die Existenz einer christlichen Gemeinde konstitutiv ist, meint[26], eine Aufgabe also, von der man denken möchte, dass man eher davor zurückschrecken als darum streiten würde, liegt es in der Natur der Sache (die Aufgabe kann ohne die Ausübung einer Führungsrolle nicht erfüllt werden), dass sie dennoch Gegenstand von Ehrgeiz und Streit werden kann. b) Indem die Apostel auf diesen Gefahrenherd zum voraus[27] aufmerksam gemacht worden waren, war ihnen die zu ihrer «episkope» gehörige Verantwortung überbunden, Anordnungen zur Eindämmung dieser Gefahr zu finden und zu treffen. Dieser Verantwortung entsprachen sie, indem sie die «Vorgenannten» einsetzten, d.h. nach 42,4 die Erstlinge, die als «Bischöfe und Diakone»[28] eingesetzt wurden, und ihnen dabei den

---

[26] Vgl. meinen in Anm. 9 erwähnten Aufsatz.

[27] Vgl. Anm. 24.

[28] Zu dem Doppelausdruck «episkopoi kai diakonoi» vgl. André Lemaire, Les ministères aux origines de l'église, Lectio Divina Nr. 68, Cerf, Paris 1971, der S. 149ff die Ansicht begründet, der Doppelausdruck meine nicht zwei verschiedene Ämter, «diakonos» sei also nicht im technischen Sinn von «Diakon» zu verstehen, sondern: der Doppelausdruck «pense globalement à ceux qui ont une charge au service de la communauté» (S. 150). Diese Interpretation ist fast unausweichlich, weil die Darlegung von Kap. 42

Auftrag[29] gaben, dass, wenn sie[30] gestorben wären, andere bewährte Männer ihren Dienst übernehmen sollten (44,2).

---

sonst jede Klarheit verlöre. Die Reihe von Gott–Christus–Apostel kann nur eine und nicht zwei verschiedene Nachfolgefunktionen haben, sonst weiss man nicht, welche von ihnen und in welcher Weise begründet werden soll. Beachtet man, dass Röm. 15,8 Christus «diakonos» heisst, 1. Kor. 3,5 Paulus und Apollos, Kol. 1,25 Paulus allein als Diener der Gemeinde erscheinen, 2. Kor. 3,6 Paulus als Diener des neuen Bundes, Eph. 3,7, Kol. 1,23 als Diener des Evangeliums bezeichnet wird, so wird deutlich, dass die Bedeutung von «diakonos» durch den Kontext derjenigen von «episkopos» sehr nahe kommen kann. Der Doppelausdruck «episkopoi kai diakonoi» ist also fast ein Hendiadyoin, dessen erstes Element die Verantwortung und damit die Führungspflicht und dessen zweites Element den Dienstcharakter der angesprochenen einen Funktion betont.

[29] Zu der sowohl textkritisch als inhaltlich grosse Schwierigkeiten bietenden Wendung «metaxy epinomen» in 44,2 vgl. Jean Colson am in Anm. 21 a. O., S. 232ff. Die Hauptschwierigkeit liegt bei «epinome». Die meisten verstehen es in Anlehnung an die älteste lateinische Übersetzung, die hier «legem» hat, als Ableitung von «nomos» im Sinn von «Anweisung». Colson will es möglichst wörtlich und in Anpassung an «episkopos» mit «droit de faire paître», also etwa mit «Weiderecht» oder «Hirtenamt» übersetzen. Das würde gut dazu passen, dass im ersten Teil von 44,2 nicht gesagt ist, wozu die «Vorgenannten» «eingesetzt» wurden. Das Ziel ihrer Einsetzung wäre dann in dem «epinomen edokan» angegeben. So würde auch das «hopos» gut anschliessen. Nur ist dieses Verständnis von «epinome» kaum belegbar. – Auch die Übersetzung von «metaxy» ist nicht leicht zu finden. Übersetzt man mit «hernach» (so J. A. Fischer in seiner Übersetzung) oder mit «ensuite» (so Annie Jaubert in der Ausgabe der Sources Chrétiennes Nr. 167 z. St.), entsteht der etwas sonderbare Eindruck, die «Vorgenannten» seien zuerst einmal eingesetzt worden und hätten erst später den mit «hopos» eingeführten Auftrag erhalten. Die zeitliche Distanz zwischen Einsetzung und Eröffnung dieses Auftrags wäre schwer zu erklären. Eine Einsetzung ohne Auftrag ist nicht möglich. Und dass zuerst, bei der Einsetzung, nur der Auftrag der «episkope» erteilt und später noch die mit «hopos» eingeleitete Anordnung beigefügt worden wäre, widersprüche der Argumentation von 42,5 bis 44,2 Anfang, die ja gerade durch das erfüllt wird, was der «hopos»-Satz angibt. Colson versteht das «metaxy» im Sinn von «et par la suite», lässt es aber in der Schlussübersetzung auf S. 235 in dem «kai» untergehen, d. h. es tritt überhaupt nicht mehr in Erscheinung. So vorzugehen scheint mir unerlaubt, weil der griechische Text beides nebeneinander hat («kai metaxy»); man darf also «metaxy» nicht mit «kai» gleichsetzen. Ich möchte deshalb, um das Schiefe des «hernach» und das Aufgehen des «metaxy» im «kai» zu vermeiden, davon ausgehen, dass «metaxy» meist die Bedeutung von «zwischen» und «mitten» hat, und es in diesem Sinn auf das «einsetzen» beziehen, so dass in folgender Weise zu übersetzen wäre: «und dabei gaben sie den Auftrag». Ob man «epinome» dabei im Sinne von «lex», «Regel», «Anordnung» oder von «Hirtenrecht» bzw. «Hirtenauftrag» versteht, spielt dann für das Ergebnis keine grosse Rolle. Ich wählte darum das Wort «Auftrag», das beides umfassen kann, als Übersetzung von «epinome».

[30] Gregory Dix am in Anm. 23 a. O. meint, nur die Apostel selbst könnten Subjekt von «koimethosin» sein, sonst müsste ein «ekeinoi» beigefügt sein, ebenso könne die «leitourgia auton» nur den Dienst der Apo-

Die Stelle enthält aber, abgesehen von den in Anm. 28–30 behandelten oder angedeuteten Problemen, noch weitere Schwierigkeiten. Man muss in der Tat fragen, wer die Leute seien, mit deren Sterben gerechnet wird und deren Dienst von andern übernommen werden soll (vgl. Anm. 30). Und daran schliesst sich die Frage, wer die «andern bewährten Männer» sein möchten, eine Frage, die sich auch auf 44,3 erstreckt; denn hier werden in unmittelbarem Anschluss die Personen, die in Korinth abgesetzt wurden, als die bezeichnet, die «von jenen oder hernach von andern angesehenen Männern eingesetzt worden waren». Offen steht auch die Frage, wie diese «andern angesehenen Männer» ihrerseits ihren Dienst erlangten – sie konnten ihn doch nicht einfach von sich aus übernehmen – und wie sie dazu kamen, andere einzusetzen. Für die Empfänger des Briefs in Korinth bestanden diese Fragen natürlich nicht; sie wussten, wer gemeint ist und wie es zugegangen war.

Wir aber müssen wenigstens das Nötigste zu klären suchen. Dafür bestehen zwei sichere Ausgangspunkte: a) Die «katastathentas» in 44,3 müssen die Leute sein, die abgesetzt wurden. Unter ihnen muss es zwei Gruppen gegeben haben, solche, die von den «ekeinoi», und solche, die «hernach von andern angesehenen Männern» eingesetzt worden waren. b) Die Argumentation von 42,3 bis 44,2, die sich zweifellos auf die «Erstlinge» als «Bischöfe und Diakone» bezieht, muss auch für die konkrete Situation in Korinth relevant sein; sonst wäre sie nutzlos. Sie muss also direkt oder indirekt die Abgesetzten betreffen. – Diese beiden Voraussetzungen kommen nur dann zugleich zu ihrem Recht, wenn die «Erstlinge» als «Bischöfe und Diakone» die Verpflichtung hatten, dafür zu sorgen, dass nach ihrem Tod ihre Aufgabe von andern erprobten Männern übernommen werden konnte, und wenn sie diese Ver-

---

stel selbst meinen, weil sonst «touton» statt «auton» stehen müsste. Er meint darum, die im «hopos»-Satz genannte Anordnung müsse für Personen gelten, die zu den Aposteln gerechnet wurden, obwohl sie nicht zum engern Apostelkreis gehörten, also auf Personen wie Timotheus, Titus, den Presbyter Johannes, Ignatius von Antiochien, Clemens selber, deren Sonderfunktion, Lokalbischöfe einzusetzen, auch noch später von einigen wichtigen Bischofssitzen aus vollzogen wurde. – Ich kann hier nicht näher auf diese These und die vielen Argumente eingehen, die Dix dafür ins Feld führt. Sie erscheint mir schon darum als verfehlt, weil Dix u.a. von einer Unterscheidung zwischen Lokalpresbyterat und Bischöfen, die Nachfolger der Apostel wären, ausgeht, die m.E. unhaltbar ist. Ferner muss sich die Argumentation von 42,5 bis 44,2 Anfang auf die «Bischöfe und Diakone» von 42,4 beziehen. Somit müssen auch sie die Adressaten für die Anordnung zur Verhütung des Streits um die «episkope» sein.

pflichtung auch erfüllten. Diese Verpflichtung hätte den «Erstlingen» nicht überbunden werden können, da sie gar nicht in der Lage gewesen wären, sie zu erfüllen, wenn es sich dabei um Personen ausserhalb ihres Verantwortungsbereichs gehandelt hätte, wie dies bei der These von Dix (vgl. Anm. 30) der Fall wäre. Sollten die erprobten Männer erst nach dem Tod der Vorgänger deren Dienst übernehmen, wie es 44, 2 vorgesehen ist, und sollten die Vorgänger dennoch dafür verantwortlich sein, dass diese Weiterführung ihres Dienstes wirklich eintrat und so der Streit um die «episkope» vermieden wurde, so bedeutet das, dass die «Erstlinge» und ebenso ihre Nachfolger entsprechende erprobte Männer, einen oder vielleicht auch mehrere, aussuchen, designieren mussten (vgl. 2. Tim. 2, 2), dass die Einsetzung aber erst nach dem Tod des Vorgängers erfolgte und entweder vom Presbyterium[31] oder von Nachbarbischöfen vollzogen wurde, vielleicht auch in Verbindung beider Möglichkeiten.

Da die Adressaten des Briefs in Korinth wussten, wie es bei ihnen zugegangen war, und da Clemens daran gelegen sein musste, die Allgemeingültigkeit der Anordnung der Apostel zu betonen, musste und konnte er seine These nicht so für die Verhältnisse in Korinth konkretisieren, als handelte es sich um einen Einzelfall. Er musste allgemein formulieren, und zwar so, dass seine These anwendbar war, ob es sich um den Tod der Apostel, der Erstlinge oder deren Nachfolger handelte. Darin dürfte es begründet sein, dass man darüber streiten kann, von wessen Tod und von wessen Dienst in 44, 2 die Rede ist; es ist unerheblich, weil es für alle möglichen Fälle zutreffen musste. Ebenso können die «ekeinoi» in 44, 3 sowohl die Apostel als auch die «Erstlinge» und die Abgesetzten dementsprechend entweder die «Erstlinge» oder deren Nachfolger sein. Nur das kommt nicht in Betracht, dass die «ekeinoi» bereits Nachfolger der «Erstlinge» wären. Sachlich wäre das zwar möglich. In unserm Fall ist es aber ausgeschlossen, weil diese Möglichkeit bei der zweiten Gruppe von Abgesetzten realisiert ist und ein Unterschied zwischen den beiden Gruppen bestehen muss. Somit kann es sich bei «andern angesehenen Männern», die seinerzeit die zweite Gruppe von Abgesetzten ausgesucht bzw. eingesetzt hatten, sowohl

---

[31] Zum Unterschied zwischen Presbytern und Bischöfen, dass alle Bischöfe Presbyter, aber nicht alle Presbyter Bischöfe im Sinn des Clemens sein müssen, vgl. meinen in Anm. 9 genannten Aufsatz, S. 226f, wo freilich noch nicht erkannt ist, dass «Bischöfe und Diakone» ein Doppelausdruck ist, der *den* Bischof meinen dürfte.

um «Erstlinge» als auch um deren Nachfolger handeln. Und entsprechend kann diese Gruppe von Abgesetzten aus Erst- oder Zweitnachfolgern von «Erstlingen» bestehen. Die Korinther wussten, wie es sich verhielt, und in der Sache ist es wiederum unerheblich, weil die Regel in diesem und jenem Fall zutraf.

In dieser Weise, also durch eine Nachfolgeordnung, sollte der Streit um die «episkope» verhindert werden. Das war auch möglich, und es geschah auch. Nur eines konnte damit, wie der Sachverhalt in Korinth zeigt, nicht verhindert werden, dass die nach dieser Ordnung Ausgesuchten und Eingesetzten trotzdem aus ihrem Dienst vertrieben wurden. Damit hat es der 1. Clemensbrief zu tun. Und er hat zur Behebung dieses Schadens kein anderes Mittel als dies, dass er die Korinther zur Einsicht zu führen sucht, dass sie sich mit ihrer Absetzungsaktion wider eine apostolische, dem Willen Gottes gemässe Anordnung gewendet haben.

Um diese Einsicht zu erreichen, legt er zuerst mit der nötigen Begründung die apostolische Anordnung dar, um dann von da her in 44, 3f das Unrechtmässige im Verhalten der Korinther herauszustellen. Dabei treten nochmals einige für unser Thema wichtige Momente hervor. Im ersten Teil von 44, 3 betont er, dass die Abgesetzten nicht nur der apostolischen Anordnung gemäss eingesetzt worden waren, sondern dass diese Einsetzung auch unter ihrer, der ganzen Gemeinde Zustimmung erfolgt war. Man könnte zuerst im Zweifel sein, ob der Hinweis auf die Zustimmung der Gemeinde nur ein Zusatz- und Nebenargument sei oder ob ihm ein selbständiges Gewicht zukomme. Im ersten Fall wäre dies der Tenor: und ausserdem habt ihr selber der Einsetzung dieser Männer zugestimmt; dies wäre zwar nicht nötig gewesen; denn entscheidend ist allein die ordnungsgemässe Designation und Einsetzung durch die Leiter der Gemeinde; zu allem Überfluss habt ihr aber auch noch ausdrücklich eure Zustimmung bekundet, und nun wollt gerade ihr diese Männer weghaben. Ein solches Verständnis des gen. abs. ist aber kaum möglich. Denn abgesehen davon, dass der Ausdruck die Möglichkeit impliziert, dass die Zustimmung auch hätte verweigert werden können und dass dies sicher nicht ohne Auswirkung geblieben wäre, macht auch das Folgende deutlich, dass, wie die meisten heute annehmen, Clemens im Falle schlechter Diensterfüllung einer Absetzung nicht widersprochen hätte. Vielleicht noch wichtiger ist, dass der Brief an die ganze Gemeinde gerichtet ist und dass die Streitsache als Angelegenheit der ganzen Gemeinde behandelt

wird. Freilich kann, was die Zustimmung der Gemeinde betrifft, kaum von einer Wahl im modern demokratischen Sinn gesprochen werden. Wenn nämlich unsere Interpretation der apostolischen Anordnung zur Vermeidung des Streits um die «episkope» zutrifft, so haben ja die Bischöfe selber die Nachfolger designiert, und Presbyter oder (und) andere Bischöfe haben sie eingesetzt. Dennoch dürfte der Unterschied zu Did. XV nicht so gross sein, wie man leicht annehmen möchte[32]. Denn abgesehen davon, dass dort nicht vom Wahlmodus, sondern vom Auswahlkriterium die Rede ist, so dass es sich hinsichtlich des Modus genau gleich verhalten könnte wie bei Clemens, liegt es in der Natur der Sache, dass der Unterschied nicht erheblich sein dürfte. Selbst in einer Gemeinschaft, die denkbar sensibel ist hinsichtlich Verletzungen der demokratischen Spielregeln, entstehen Wahlen nicht von selbst; es muss immer jemand Vorschläge machen. Und eben dieser wichtige Punkt ist bei Clemens geordnet, so dass klare Verantwortlichkeiten entstehen. Und wenn die Zustimmung der Gemeinde nicht nur Farce war, so kam in ihrem Vollzug, wie immer das im einzelnen zuging, die volle Verantwortung der Gemeinde zur Geltung. Ferner zeigt der Hinweis, dass die Abgesetzten während langer Zeit ein gutes Zeugnis von seiten der Gemeinde genossen, dass die Mitverantwortung der Gemeinde nicht nur bei der Wahl, sondern dauernd zum Zug kam.

Clemens zeigt also einen vielseitigen Verantwortungszusammenhang auf. Für das Geschehen von christlicher Gemeinde sind die Bischöfe und Presbyter als Designatoren und Einsetzende, die Einzusetzenden – sie müssen ja erprobte Männer sein – und die Gemeinde gemeinsam und gegenseitig verantwortlich; und eben dies möchte ich als Umschreibung apostolischer Sukzession betrachten. Apostolische Sukzession meint danach einen Verpflichtungs- und Verantwortungszusammenhang von Designatoren und Ordinatoren, Ordinanden und Gemeinde, einen Verpflichtungszusammenhang, der nur dadurch Wirklichkeit wird, dass von allen Seiten die Verpflichtung als Aufgabe wahrgenommen wird[33].

Da es sich um einen Zusammenhang von Verpflichtung und Verantwortung handelt, liegt es schon in der Natur der Sache, dass die so verstandene apostolische Sukzession nicht als automatisch wirkende

---

[32] Ebenso Lemaire in dem in Anm. 28 genannten Buch, S. 146f.

[33] Ähnlich schon Erzbischof Andreas Rinkel in IKZ, 43. Jahrgang (1953), S. 221ff.

oder formale Garantie gegen Abirrungen aufgefasst werden darf. Und an unserer Stelle (44, 3.4.6) zeigt sich das darin, dass kaum ein Zweifel darüber bestehen kann, dass Clemens selbst der Abberufung der korinthischen Gemeindeleiter zugestimmt hätte, wenn gegen ihre Amtsführung oder ihr persönliches Verhalten ernstliche Einwände bestanden hätten.

Umgekehrt hebt aber der Umstand, dass die apostolische Sukzession keine automatischen Garantien gegen Verirrungen bietet, auch ihre konstitutive ekklesiale Bedeutung nicht auf. Denn der Zusammenhang des 1. Clemensbriefs macht deutlich genug, dass es dabei um alles geht, was für Kirche konstitutiv ist: um die Weitergabe der Frohbotschaft (42, 1–4), um die Verbindung mit Christus und dem Vater im Heiligen Geist (ib.), also um die Sendung der Kirche und ihre Kontinuität im Glauben und im Heil, um die Erhaltung der Einzelnen als Glieder am Leibe Christi (38) und die Erhaltung und Auferbauung des Leibes Christi selbst als einer Dienstgemeinschaft in der Liebe (ib.). Was Clemens in seinem Schreiben darlegt, ist indes nicht bloss ein Hinweis darauf, was für Kirche konstitutiv und ihr als Verpflichtung aufgegeben sei, wenn sie nicht aufhören will, Kirche Christi zu sein. Er gibt vielmehr an, wie diese Verpflichtung konkret wahrgenommen und erfüllt werden kann und, nach seiner Meinung, gemäss apostolischer dem Willen Gottes entsprechender Anordnung erfüllt werden soll. Es genügt ja in der Tat nicht, Konstitutives anzuerkennen; es muss auch zu konkretem Vollzug gelangen. Wir könnten somit im Sinne des Clemens auch sagen, dass die apostolische Sukzession die Art sei, wie die Kirche auf Grund und kraft dessen, was ihr durch Christus im Heiligen Geist gegeben ist, selber ihre Verantwortung für ihre Existenz, für ihr Leben als Gemeinde Christi und für ihr Bleiben in ihrer Sendung wahrnimmt und vollzieht. Es kann also nicht der Sinn der apostolischen Sukzession und der konstituierten Amtsstruktur sein, der Gemeinde als ganzer oder ihren einzelnen Gliedern etwas von ihrer Mitverantwortung abzunehmen. Im Gegenteil: gerade durch diese Struktur wird die Mitverantwortung jedes Gliedes am Leibe Christi konkret realisierbar, wie denn auch das Schreiben des Clemens die korinthische Gemeinde in ihrer Ganzheit bei ihrer Verantwortung behaftet[34].

---

[34] Auch wenn es zutreffen sollte, dass der Brief dem Modell jüdischer Diasporabriefe folgt (vgl. Fischer in der in Anm. 20 genannten Übersetzung, S. 25, Anm. 1), oder wenn das Vorbild paulinischer Briefe massgeblich war, und selbst wenn wir voraussetzen, die Umstände seien so gewesen, dass der Brief sich

Da es Clemens um die Begründung dieser Amtsstruktur als solcher und der ihr zukommenden Dignität zu tun ist, da er für die ungerechtfertigte Absetzung die ganze Gemeinde verantwortlich macht und vielleicht auch, weil er nicht genau über alle Einzelheiten der Vorgänge in Korinth Bescheid wusste, erhalten wir von ihm keine differenzierten Auskünfte darüber, ob die verschiedenen Männer, die abgesetzt wurden, alle genau dieselbe Funktion auszuüben hatten. Dass nur ihre gemeinsame Aufgabe zur Diskussion steht, schliesst aber Differenzierungen nicht aus. Und umgekehrt: wenn es solche Differenzierungen gegeben haben sollte, so würde aus dem Schreiben deutlich, dass trotz der Differenzierungen alle am selben Auftrag partizipierten. Klar ist nach 42, 1–4, dass die Verkündigung zu diesem Auftrag gehörte. Zufolge des Zusammenhangs zwischen 42, 1–4 und 44, 1 f ist mit «episkope» in 44, 1 auch wieder die Verkündigungsaufgabe gemeint, aber ziemlich sicher nicht nur sie; denn dieser Ausdruck greift weiter[35] und umfasst die Verantwortung für das Ganze der Gemeinde, also auch die Leitung im Sinne der Disziplin und dessen, was zur Erfüllung des in 37, 1–38, 2 Gemeinten erforderlich ist. Die gleiche Bedeutung hat auch der Ausdruck «leitourgia» in 44, 2. Das Wort kann je nach Zusammenhang jeden beliebigen Dienst bezeichnen (vgl. etwa 20, 10), sehr allgemein gemeint sein wie in 9, 4, oder sehr speziell wie in 40, 2. In 44, 2 weist «ten leitourgian auton» auf «episkope» in 44, 1 zurück und muss damit gleichbedeutend sein. Dasselbe gilt für «leitourgias» am Schluss von 44, 6 und das entsprechende Partizip in 44, 3. An keiner Stelle bezieht sich also das Wort speziell auf die Liturgie, die Feier der Eucharistie. Noch weniger ist dies für «episkope» der Fall. Dennoch fällt es schwer, anzunehmen, dass nicht wenigstens in «leitourgesantas» (44, 3) die Leitung der Eucharistiefeier mitgemeint wäre, auf die doch höchstwahrscheinlich der Ausdruck «prosenegkontas ta dora» hinweist, für den sich freilich kaum eine wirklich begründbare Interpretation angeben lässt[36].

überhaupt nur an die Gemeinde als ganze wenden konnte, so hebt das alles nicht auf, dass tatsächlich die Gemeinde angesprochen und haftbar gemacht wird. Gerade in 44, 3 ff geschieht das mit grösstem Nachdruck, was um so stärker ins Gewicht fällt, als es an dieser Stelle nahegelegen hätte, nur von der Schuld der «Aufrührer» zu reden.

[35] Vgl. den oben in Anm. 9 genannten Aufsatz.

[36] Vgl. dazu die sorgfältige Untersuchung von Ray Robert Noll in dem in Anm. 21 genannten Buch, S. 22ff. – Ohne kritische Hemmungen erklärt dagegen Othmar Perler: «Cette fonction (sc. des Bischofs) est double: ‚Servir le troupeau du Christ' (44, 3 ...) et ‚offrir les dons' (44, 4 ...). Autrement dit, l'évêque est ‚pasteur' et ‚prêtre'.» (In: L'épiscopat et l'église universelle. Unam

Man wird es zunächst als seltsam empfinden, dass die Feier der Eucharistie in diesem Zusammenhang nicht eindeutiger, ausdrücklicher und ausführlicher zur Sprache kommt; denn es ist zwar möglich, dass sie bei dem Streit in Korinth nicht im Vordergrund stand, aber undenkbar, dass sie im Leben der korinthischen Gemeinde und für Clemens selbst keine zentrale Rolle gespielt und darum nicht doch auch von der Streitfrage betroffen worden wäre. Der Umstand, dass sie dennoch nicht ausführlich zur Sprache kommt, sondern in den Ausdrücken «leitourgia» und «leitourgein» bloss impliziert und in der Wendung «prosenegkontas ta dora» nur eben in den Blick kommt, dürfte darum seine besondere Bedeutung haben, von der ich meine, dass sie wie folgt zu umschreiben sei: Die Feier und Leitung der Eucharistie gehört wohl wesentlich zur «episkope», um die es sich bei der durch die apostolische Sukzession konstituierte Amtsstruktur handelt. Aber die apostolische Sukzession zielt nicht speziell auf die Leitung der Eucharistie, sondern auf das Ganze dessen, was für die Kirche konstitutiv ist und erst darin eingeschlossen auch auf die Eucharistie. Das heisst, die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Leitung der Eucharistiefeier besteht nicht darin, eine spezielle, isolierte Autorisation zum Vollzug der Eucharistie zu geben oder eine spezielle Macht zu verleihen, durch welche die Eucharistie bewirkt und hergestellt würde, sondern darin, ihren ekklesialen Ort und Charakter kenntlich zu machen, sie in der Mitte der Gemeinschaft der Kirche zu halten und durch sie die allseitige Einheit des Leibes Christi

---

Sanctam Nr. 39, Paris 1964, S. 32.) Ist es schon fraglich, ob man das «prosenegkontas ta dora», das in 44, 4 nur als begleitender Umstand eingeführt wird, als eine der Hauptfunktionen des Bischofs ansprechen dürfe (das «servir le troupeau du Christ», das 44, 3 entnommen ist, erscheint dort zwar auch als begleitender Umstand, entspricht aber immerhin dem zweifellos dominierenden «episkope»), so ist es erst recht unsicher, ob man es einfach mit «prêtre»-Sein gleichsetzen könne. Aber Perler meint auch, dass für Clemens in 40 und 43 «le sacerdoce ancien était figure du sacerdoce chrétien», was sicher unhaltbar ist (vgl. oben Anm. 21). Allerdings, obwohl der Ausdruck in 44, 4 nur einen Begleitumstand bezeichnet, kann er nach dem Zusammenhang doch nicht etwas Belangloses meinen. Da sonst nirgends im ganzen Brief Priester- oder Opfertermini im strengen Sinn für das Handeln von Christen gebraucht werden und da andererseits der Ausdruck dem Aufweis der Untadeligkeit der Abgesetzten dienen soll und «doron», abgesehen von einem Zitat, immer «Gabe» im allgemeineren Sinn und nicht «Opfer» meint, frage ich mich, ob nicht an die bei der Liturgie eingesammelten Gaben zu denken sei, die teils für die Eucharistiefeier, teils für die Armen verwendet und insofern dargebracht wurden, wobei sich die Abgesetzten untadelig und fromm verhielten. Aber auch ein solcher Sprachgebrauch wäre für die Zeit des Clemens nicht zu belegen und bleibt wie alles andere eine kaum begründbare Vermutung.

mit seinem Haupt und allen seinen Gliedern in Gegenwart und Vergangenheit sich bestätigen und neu konstituieren zu lassen.

Diese recht weitgreifende Erklärung für das Fehlen einer ausführlicheren Erwähnung der Eucharistie dürfte zunächst als «Überinterpretation» erscheinen, obwohl sie dem bestehenden Text entspricht. Sie erschiene mir auch selber als zuwenig begründet, wenn nicht bei Ignatius von Antiochien dasselbe, und zwar ausdrücklich zu finden wäre, wenigstens was die positive Seite der Erklärung betrifft. Das Negierte ist mehr zur Verdeutlichung beigefügt. Es ist natürlich nicht möglich , dass in unseren Texten solche Auffassungen abgelehnt werden, wenn sie überhaupt noch nicht im Blick stehen. Ich meine aber, dass sich aus dem, was Ignatius ausführlich und Clemens mehr stillschweigend bezeugt, die angedeuteten Negationen von selbst und notwendig ergeben.

Es ist aber noch auf eine weitere «Lücke» hinzuweisen. Weder in den für das Thema der apostolischen Sukzession massgeblichen Partien der Schriften des Irenäus noch im 1. Clemensbrief, noch bei Ignatius ist ein Ordinationsritus erwähnt. Da aber schon Apg. 14, 23 das «cheirotonein» und Apg. 6,6 die «epithesis ton cheiron» im Rahmen von Einsetzungen zu besondern Diensten erwähnt werden, und zwar wie etwas Selbstverständliches, keiner besondern Erklärung Bedürftiges – auch 1. Tim. 4, 14 und 2. Tim. 1, 6 dürften in diesen Zusammenhang gehören – und da bei Hippolyt, einem Schüler des Irenäus, zu Anfang des 3. Jahrhunderts der Ordinationsritus mit der Handauflegung an zentraler Stelle bereits in voller Geltung und Entfaltung steht, so ist kaum etwas anderes denkbar, als dass auch bei Irenäus und wohl auch bei Clemens die Einsetzung in den kirchlichen Dienst unter Handauflegung vorgenommen wurde und dass dies nur darum nicht erwähnt wird, weil es selbstverständlich war. Bei Ignatius kann die Handauflegung im Rahmen einer Ordination natürlich nicht vorkommen, weil er gar nie von solchen Ordinationen spricht.

Das Wort «cheirotonein» findet sich aber trotzdem dreimal bei Ignatius (Philad. 10, 1; Smyrn. 11, 2 und Pol. 7, 2), immer im Rahmen desselben Anliegens, nämlich in der Bitte des Ignatius, die betreffende Gemeinde bzw. Polykarp möchte jemanden – in Philad. 10, 1 ist es ein Diakon – nach Antiochien senden, um Briefe oder Grüsse zu überbringen, die Verbundenheit mit der Kirche des Ignatius zu bekunden und an der Freude über ihr Wiedererstarken teilzunehmen. In jedem Fall meint das «cheirotonein» sowohl ein Auswählen, als auch ein Beauftragen und Entsenden. Und als Folge des «cheiroto-

nein» ist immer angenommen, dass der Ausgesandte dann in Antiochien als Repräsentant der aussendenden Gemeinde erscheinen, dass durch ihn die aussendende Gemeinde sich mit der antiochenischen Schwestergemeinde verbinden soll. Besonders interessant ist Philad. 10,1: wenn wir annehmen dürfen, dass der Diakon, der dort ausgesandt werden soll, schon unter Handauflegung ordiniert wurde, so soll er durch die Cheirotonie noch eine selbstverständlich befristete Sondermission erhalten, ein «Schaliach» im begrenzten Sinn dieses Wortes werden. In ähnlichem Sinn wie bei Ignatius kommt das «cheirotonein» als Part. Aor. pass. auch in 2. Kor. 8,19 vor.

Vergleicht man Apg. 14,23 («cheirotonein») mit Apg. 6,6 («epethekan tas cheiras»), so scheint im Gebrauch der beiden Ausdrücke kein Unterschied zu bestehen[37]. Jedenfalls brauchen wir hier nicht darauf Bedacht zu nehmen. Wir werden für beide Ausdrücke sagen dürfen, dass sie wie alle Ausdrücke der natürlichen Sprache keine präzis definierte Bedeutung haben, sondern ihre Bedeutung aus dem sachlichen Zusammenhang erhalten. Für den Zusammenhang der apostolischen Sukzession, wie sie im Clemensbrief gesehen wird, würde eine Ordinationshandauflegung etwa die Bedeutung haben, dass sie den Ordinierten in den allseitigen ekklesialen Verpflichtungszusammenhang hineinstellt, der die apostolische Sukzession ausmacht (vgl. oben S.116f), so dass er die Kontinuität mit den Aposteln und mit Christus repräsentiert und insofern die Apostel und Christus, ihre Person und ihre Autorität in der Kirche und für die Kirche und gegenüber der Kirche und der Welt vertritt. Auf Grund davon tritt aber auch ihm in der Kirche und in jedem ihrer Glieder Christus und der Heilige Geist gegenüber, sonst wäre die Mitverantwortung der Gemeinde aufgehoben, und ihre Glieder wären gar nicht mehr wirkliche Glieder des Leibes Christi. In diesem Kontext ist er mit der «episkope» beauftragt, wie immer er konkret an ihr teilzunehmen haben wird. Und in allem ist er dann von dem Segen, der Verheissung und vom Heiligen Geist begleitet, wie sie der Kirche zukommen sollen. – Damit ist allerdings noch

[37] Auch der Vergleich zwischen ThWb. VIII, S.161f und ThWb. IX, S.422f bringt keine Unterschiede an den Tag. Dass sich beim vorliegenden Stellenmaterial zwischen den beiden Ausdrücken kaum Bedeutungsunterschiede feststellen lassen, muss freilich nicht bedeuten, dass es keine geben könne. Im Blick auf die Stellen bei Ignatius einerseits und in den Pastoralbriefen andererseits frage ich mich wenigstens, ob nicht bei «cheirotonein» der Akzent stärker auf den Momenten von Wahl und Aussendung liege, bei «epithesis ton cheiron» stärker auf den Momenten von Beauftragung, Übertragung und Einsetzung.

lange nicht alles gesagt. Es sollte nur das Wichtigste angedeutet werden, das sich sozusagen unmittelbar aus der Sache der apostolischen Sukzession, wie sie bei Clemens gesehen ist, für eine Ordinationshandauflegung ergibt[38].

Nun ist aber eben bei Irenäus, Clemens und Ignatius von einer Ordinationshandauflegung oder von einem andern Ordinationsritus überhaupt nicht die Rede. Der Umstand, dass keiner der drei Autoren für seine Argumentation die Handauflegung ins Spiel bringt, obwohl sie ihnen vermutlich selbstverständlich war, ist wiederum erstaunlich und dürfte wiederum nicht ohne Bedeutung sein. Sie ergibt sich aus dem bisher Gesagten fast von selbst: Die apostolische Sukzession hat ihre Bedeutung und ihre Wirklichkeit darin, dass sie der faktische Vollzug des Zusammenhangs der allseitigen ekklesialen Verpflichtungen ist, die sich bei Irenäus und Clemens gezeigt haben, mit allem, was darin impliziert ist. Als «faktischer Vollzug» muss er konkret sichtbar und für den Glauben feststellbar sein. Eine der signifikantesten Stellen, an der wohl alle Fäden, die für die apostolische Sukzession konstitutiv sind, in irgendeiner Weise zusammenlaufen, ist der Komplex von Wahl, Beauftragung, Einsetzung. Und dieser Komplex erhält seine sichtbarste Konkretion in der Ordination, und die Ordination besonders in der Handauflegung. Und umgekehrt erhält die Handauflegung ihre Bedeutung und Konsequenz aus der Wirklichkeit der apostolischen Sukzession. Es ist also nicht etwa so, dass die Handauflegung die Wirklichkeit der apostolischen Sukzession begründete, sondern umgekehrt so, dass die Wirklichkeit der apostolischen Sukzession die Bedeutung der Handauflegung und ihre «Wirkungen» begründet. Darum kann die Handauflegung nicht als Argument für die apostolische Sukzession benützt werden; nur das Umgekehrte ist möglich.

III

Ignatius von Antiochien

Dass im Zusammenhang unseres Themas auch Ignatius von Antiochien zu Worte kommen soll, bedarf insofern einer Begründung, als

[38] Meines Erachtens darf nur so, aus dem Kontext der apostolischen Sukzession darauf hin reflektiert werden, was Ordination und Handauflegung sein und «wirken» möchten, nicht aber nach dem Satz, den neulich wieder L. Ott (Handb. d. Dogmengeschichte, Bd. IV, Fasc. 5, S. 14) an den Ordinationsgebeten Hippolyts anwenden will, dass sich nämlich aus den Ordinationsgebeten die Wirkungen der Ordination erheben liessen.

sich Ignatius mit keinem einzigen Satz zur Frage der apostolischen Sukzession äussert. Der Grund, warum seine Briefe trotzdem in die Überlegungen miteinbezogen werden, besteht, wie schon angedeutet, darin, dass er das Verhältnis von Amtsstruktur und Eucharistie deutlich zur Sprache bringt. Und die Berechtigung für die Hineinnahme dieser Ausführungen in den Zusammenhang der Sukzessionsfrage sehe ich darin, dass das Problem von Amtsstruktur und Eucharistie hier und dort dasselbe bleibt, obwohl Ignatius die Amtsstruktur nicht durch die apostolische Sukzession begründet. Er begründet sie überhaupt nicht. Er deutet nur mit den verschiedensten Hinweisen, vor allem im Stil von Analogien und Vergleichen an, welche theologischen, christologischen, pneumatologischen, soteriologischen und ekklesiologischen Beziehungen als Gegenwartswirklichkeit in der Kirche durch die Amtsstrukturen zum Ausdruck kommen und Ereignis werden. Er zeigt also, was in den Amtsstrukturen als Gabe gegenwärtig ist und was sich von da her für die Glieder der Kirche als Aufgabe ergibt. Ignatius bietet also einen wichtigen Teil von dem, was oben auf S. 110f. für eine vollständige «Lehre vom Amt» postuliert wurde. Er tut es aber nur in Hinweisen und nicht in systematischen Ausführungen. Die Ansätze müssten sorgfältig analysiert, systematisch ausgeführt und miteinander in Korrelation gebracht werden, eine anspruchsvolle Arbeit, die hier nicht geleistet werden kann.

Was Ignatius bietet, ist, wie gesagt, keine Begründung der Amtsstruktur, jedenfalls keine ausdrückliche und beabsichtigte. Er lässt aufleuchten, was alles in den Amtsstrukturen an geistlicher Wirklichkeit im Spiel ist. Würden diese Hinweise in entsprechender Weise weiterverfolgt, so ergäben sich daraus allerdings auch Begründungen, freilich andersgeartete als bei Clemens. Dass sie von anderer Art wären, muss aber durchaus nicht heissen, dass sie in Gegensatz zur Sicht des Clemens oder Irenäus stünden. Freilich könnte man einen Gegensatz darin sehen, dass sich Ignatius weder auf eine Wahl durch die Gemeinde noch auf eine Ordination und Einsetzung durch andere Bischöfe oder ein Presbyterium, sondern allein auf die Sendung durch den Herrn beruft. So sagt er etwa in Eph. 6, 1: «... jeden, den der Hausherr in die Verwaltung seines Hauses schickt, müssen wir so aufnehmen wie den Sendenden selbst. Den Bischof müssen wir also offensichtlich wie den Herrn selbst ansehen.» Er wendet also Worte, die sich im Neuen Testament auf die Sendung der Jünger beziehen, auf sich und das Verhältnis der Gemeinde zu ihm an. Und mehrmals wird gesagt, dass der Bischof der Gemeinde gegenüber die Stelle Gottes

oder Christi einnehme (z. B. Magn. 3, 1 f; Trall. 2, 1; Philad. 7, 1). Man könnte von da her annehmen, dass Ignatius seine Aufgabe und seine Autorität nicht durch eine Sukzession, sondern ausschliesslich in unmittelbarer göttlicher Sendung begründet sehe, und es dürfte schwerfallen, aus seinen Briefen das Gegenteil zu beweisen. Aber die Schwierigkeit eines Beweises für dieses Gegenteil ist auch wieder kein Beweis dafür, dass Ignatius nur eine Legitimation aus unmittelbarer Sendung anerkannt hätte. Man kann wohl die beiden Möglichkeiten als Gegensätze verstehen; man muss aber nicht. Denn die Amtsstruktur, wie sie sich aus dem Gedanken der apostolischen Sukzession ergibt, schliesst die Sendung durch Gott nicht aus, sondern ein und meint gerade auch, dass der in der Sukzession Eingesetzte in der Gemeinde Gott oder Christus repräsentiere. Beides gehört zusammen, sonst ist nicht mehr Kirche, sondern entweder eine blosse Organisation oder ein Konventikel, dessen Mitglieder von ihrem Leiter völlig entmündigt sind. Dass Ignatius dieses Zweite nicht meint, zeigt sich schon daran, dass er seine Briefe an die Gemeinden schreibt, sie zur Einheit mit *ihrem* Bischof aufruft, sich also als ein Glied in der Gemeinschaft von Gemeinden und Bischöfen sieht und, wie Clemens, die Gemeinden für die Abwehr von Irrlehren und Verwirrung haftbar macht. Ich meine darum, dass der Unterschied zwischen Ignatius und Clemens nur darin bestehe, dass sie verschiedene Aspekte derselben Sache zu Worte kommen lassen. Zumindest kann man sagen, dass alles, was bei Ignatius zu lesen ist, in der Linie dessen, was Clemens vorbringt, ebenfalls gesagt werden könnte und gesagt werden müsste.

Obwohl nun nur noch wenige Hauptpunkte aus dem Verhältnis von Amtsstruktur und Eucharistie herausgestellt werden sollen, ist es dennoch nötig, zuvor einige Bemerkungen über Situierung und Charakter der Ignatius-Briefe zu machen, weil sie für die Interpretation von Bedeutung sind. Da ist vor allem dies zu beachten: Während Clemens an eine Gemeinde schreibt, in der Streit ausgebrochen ist, die er aber nicht persönlich kennt, wendet sich Ignatius an Gemeinden, die er kennt, von denen er weiss, wie sie sich bewährt haben, von denen er überhaupt nur Gutes weiss. Desgleichen verhält es sich mit den Bischöfen dieser Gemeinden. Weder nach der einen noch nach der andern Seite hat er irgendein Wort des Tadels anzumelden. Wohl taucht verschiedentlich die Gefahr von Irrlehren auf. Aber die Gemeinden haben sie überall abgewehrt. Wenn Ignatius die Gemeinden zur Einheit mit ihrem

Bischof aufruft und ihnen sagt, dass sie sich zum Bischof halten sollen wie zu Gott oder zu Christus, so bestärkt er sie nur in dem, was sie schon tun.

Dieser Umstand besagt, dass die Sätze des Ignatius nur mit äusserster Vorsicht aus dem Zusammenhang herausgenommen werden dürfen, in dem sie stehen. Schon der Brief nach Rom ist viel zurückhaltender. Die plerophoren Äusserungen über die Bedeutung des Bischofs fehlen; ziemlich sicher deshalb, weil Ignatius den römischen Bischof nicht persönlich kannte; denn die Gemeinde selbst wird, weil sie als bewährte Gemeinde bekannt ist, im Präskript mit höchsten Prädikationen bedacht. Schon das deutet darauf hin, dass Ignatius nicht jeder Gemeinde sagen könnte, was er in seinen andern Briefen schreibt. Ganz sicher würde er einer Gemeinde mit einem häretischen oder betrügerischen Bischof nicht schreiben, sie solle ihren Bischof ansehen wie den Herrn selbst. Oder, wenn er auch im Blick auf einen solchen Bischof die Gedanken von Eph. 6, 1 nicht widerrufen wollte, so würde er in einem Brief an dessen Gemeinde ganz andere Konsequenzen daraus ziehen.

Dieser Umstand ist vor allem dann zu bedenken, wenn man die Aussagen des Ignatius generalisieren will, so dass sie den Charakter von kirchenrechtlichen Thesen erhalten. Es ist nicht etwa falsch, dies zu tun, nur muss man dabei mehr Überlegung einsetzen, als es häufig geschieht. Wenn man etwa den Gedanken von Eph. 6, 1, um bei diesem Beispiel zu bleiben, in den Satz transformiert, «Für Ignatius ist der Bischof Gesandter Christi und darum wie Christus selbst zu hören», so ist das wohl zutreffend. In dieser thetischen Form wirkt es aber so, als wäre die Meinung die, dass alles, was irgendein Bischof sagt oder tut, schon allein deshalb, weil er eben Bischof ist, eo ipso gut und sogar göttlich sei. Dass dies nicht die Meinung des Ignatius sein kann, bedarf keiner Begründung.

Es wäre der Mühe wert, sich darüber Rechenschaft zu geben, wie ein «Bischofsspiegel» aussehen müsste, der das Gegenstück zu den Briefaussagen des Ignatius darzustellen hätte. In Eph. 2, 2 heisst es: «Daher ziemt es sich, auf jede Weise Jesus Christus zu verherrlichen..., damit ihr in einmütiger Unterordnung fest verbunden, gehorsam dem Bischof und dem Presbyterium, in jeder Hinsicht geheiligt seid.» Als Gegenstück dazu könnte im «Bischofsspiegel» der Satz stehen: «Der Bischof ist Repräsentant Jesu Chri-

sti. Darum hat er in allem die Herrschaft Christi durchzusetzen, um die Gemeinde zu einer geschlossenen Einheit zu schmieden; er muss strikten Gehorsam fordern und darf keinen Widerspruch und keine Meinungsverschiedenheiten dulden.» Der Eph. 2,2 entsprechende Satz des «Bischofsspiegels» könnte aber auch folgendermassen lauten: «Der Bischof darf nicht vergessen, dass er in der Gemeinde Jesus Christus repräsentiert. Er soll darum wie Christus niemanden verachten, jedem Liebe erweisen, jeden dahin zu führen suchen, dass er in der Gemeinde sein Bestes zu tun vermag, damit die Gemeinde in der Verherrlichung Christi zu einer lebendigen Einheit wird.» Von beiden Sätzen her könnte eine Mahnung wie die von Eph. 2,2 formuliert werden. Insofern entsprächen beide dem Wortlaut von Eph. 2,2. Unter sich stellen sie aber extreme Gegensätze dar. Dazwischen wären noch viele Varianten möglich. Ich glaube aber, dass die zweite Möglichkeit der Meinung des Ignatius am nächsten komme. Wenn man im Blick auf Ignatius von ausserordentlichem bischöflichen Autoritäts- und Machtanspruch oder von einem «monarchischen» Episkopat reden will, kann man leicht danebengreifen. Die Frage ist immer, von welchen Voraussetzungen und Begründungen her eine Äusserung für eine bestimmte Situation zu verstehen sei.

Dies ist nun auch bei den Sätzen zu bedenken, welche mit grösster Strenge die Eucharistiefeier an die Leitung oder Beauftragung des Bischofs binden. So heisst es Smyrn. 8,1–9,1: «Keiner soll ohne Bischof etwas, was die Kirche betrifft, tun. Jene Eucharistie werde als wirklich und recht (bebaia) gehalten, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet. Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Jesus Christus ist, die katholische Kirche ist. Ohne Bischof darf man weder taufen noch Agape halten; ...wer hinter dem Rücken des Bischofs etwas tut, dient dem Teufel.» In dieser Ausdrücklichkeit wird die Bindung der Eucharistie an den Bischof zwar nur hier ausgesprochen. Der Gedanke wird aber durch allgemeiner gehaltene Aussagen noch wesentlich verstärkt, etwa durch das Wort: «Wie Christus ohne den Vater nichts getan hat, sollt auch ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter unternehmen» (Magn. 7,1), oder durch den Satz: «Wer sich innerhalb des Altarraums befindet, ist rein; wer sich ausserhalb des Altarraums befindet, ist nicht rein; d.h. wer etwas ohne Bischof, Presbyterium und Diakon tut, der ist nicht rein im Gewissen» (Trall. 7,2).

Zum Verständnis solcher Sätze ist zunächst zu unterstreichen, dass es nie heisst, eine Eucharistie, die nicht *vom* Bischof gefeiert wird, sei keine Eucharistie. Der Gedanke ist immer der, dass sie nicht *ohne* den Bischof oder einen von ihm Beauftragten gefeiert werden dürfe. Wenn Ignatius der Meinung wäre, dass nur der Bischof oder ein von ihm Beauftragter die Eucharistie «bewirken», «herstellen» könne, könnte er nicht so formulieren, wie er es tut. Er müsste dann nicht nur das Dabeisein oder die Zustimmung des Bischofs fordern, sondern betonen, dass die Eucharistiefeier nur durch ihn vollzogen werden *könne*. Es handelt sich also nicht um die potestas consecrandi.

Am besten lassen sich die Sätze des Ignatius von dem her verstehen, was schon oben S. 119 im Zusammenhang der apostolischen Sukzession gesagt wurde. Und das würde bedeuten: Die Eucharistie darf nicht ohne den Bischof gefeiert werden, weil sie das Gemeinschaftsmahl der Gemeinde Christi ist, weil es also keine Privat- und keine Grüppcheneucharistie geben kann. Durch die Anwesenheit des Bischofs oder seines Beauftragten wird der ekklesiale Ort und Charakter der Eucharistie als communio festgehalten.

Eine Eucharistiefeier ohne den Bischof ist also nicht darum nicht «bebaia» (Smyrn. 8, 1f), weil nur der Bischof «bewirken» könnte, dass Eucharistie wird, sondern weil sie ohne ihn nicht mehr Eucharistie der Kirche ist; denn angesichts dessen, was der Bischof in der Gemeinde und für die Gemeinde repräsentiert, kann eine Eucharistie ohne ihn nur Trennung von der Kirche oder Geringschätzung der Gemeinde, Verleugnung der Communio sein. Darum sagt Ignatius Philad. 4: «Seid deshalb bedacht, *eine* Eucharistie zu gebrauchen; denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, einer der Altarraum, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen.» Das «bebaia» meint darum nicht «gültig» oder «zuverlässig»[39] – was wäre eine «ungültige» oder «unzuverlässige» Eucharistie? «Bebaioun» meint zwar «als rechtsgültig fest machen»; nur müsste man dabei stillschweigend ergänzen: nämlich dem göttlichen Willen entsprechend und darum wirklich. Am leichtesten lässt es sich negativ sagen: eine Eucharistie ohne Bischof hängt beziehungslos in der Luft. Und positiv heisst das: nur eine Eucharistie mit dem Bischof ist wirkliche Eucharistie, weil nur sie ekklesiale communio ist.

[39] So übersetzt Fischer in der in Anm. 20 genannten Ausgabe.

Eine solche Aussage ist aber weder in amtlichen noch in individuell-geistlichen Monopolansprüchen[40] begründet, sondern unter anderm in dem, was sich auf den verschiedenen Etappen[41] dieser Untersuchung ergeben hat. Es wäre also zusammenzufassen, was bei Irenäus und im 1. Clemensbrief mit apostolischer Sukzession gemeint ist. Ich will aber nicht wiederholen. Der Leser ist selber imstande zurückzublättern. Er wird dabei bemerken, dass sich alles ineinanderfügt. Und obwohl noch vieles beizufügen wäre, wird er doch verstehen, warum Ignatius Trall. 3, 1 sagt, dass ohne die Diakone, die wie Christus zu achten sind, und ohne den Bischof als Abbild des Vaters und die Presbyter als Ratsversammlung Gottes, Vereinigung der Apostel von Kirche überhaupt nicht die Rede sein kann.

Bern *K. Stalder*

---

[40] Es ist zumindest missverständlich, wenn Martin in seinem in Anm. 18 genannten Buch, S. 93, Ignatius die Meinung zuschreibt, es gebe «keinen andern Weg zu Gott ausser über den Bischof», und erklärt, Ignatius habe erstmals in der Theologie «die Mittlerfunktion des kirchlichen Amtes thematisiert». Denn der «Weg zu Gott» ist nicht das Thema des Ignatius; es bestünde eher im «Weg Gottes zu den Menschen» oder besser in der «Gegenwart Gottes in der Kirche und in der Welt». Und was im Rahmen dieser Thematik über die Mittlerfunktion des Amtes gesagt wird, geht sicher nicht über den reformatorischen Satz verbum praedicatum est verbum divinum hinaus. – Wenn Martin nicht bestreiten will, dass die Frage der Kirche die Frage der Gegenwart Gottes in ihr sei, so reduziert sich sein oben zitierter Satz auf die Bedeutung, dass man nicht zur Kirche gehört, wenn man nicht zu ihr gehören will.

[41] Ich verweise besonders auf folgende Partien: S. 100–103, 116 f, 119, 121 f.

Frauen als Priester

Die altkatholische Bischofskonferenz hat auf ihrer Sitzung vom 14. April 1972 in Bern beschlossen, dass Frauen weder die hl. Eucharistie feiern noch die andern Sakramente spenden dürfen[1]. Die Kommission für «Glaube und Kirchenverfassung» legte dagegen ein Dokument mit dem Titel «Das ordinierte Amt in ökumenischer Sicht» vor, das bei einer Konsultation im September 1972 in Marseille erarbeitet wurde und im Hinblick darauf, dass bereits siebzig Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates heute Frauen ordinieren, zu ernster Prüfung und intensivem Studium des Problems auffordert. Der niedergelegte Text soll nichts Endgültiges darstellen, sondern nach Bemerkungen, Vorschlägen, Verbesserungen und Ergänzungen in einer weiteren Konsultation verarbeitet und der Tagung der Kommission im Sommer 1974 vorgelegt werden[2]. Auf das ganze Dokument einzugehen würde in diesem Beitrag zu weit führen, obwohl einige Thesen desselben wenigstens als Voraussetzung des zu behandelnden Themas Berücksichtigung finden werden.

Die Ordination der Frau zum Priesteramt ist gerade erst in unserem Jahrhundert mehr und mehr ins Gespräch gekommen, nicht nur in den protestantischen Kirchen, die vielfach eine andere Amtsauffassung als die katholischen Kirchen vertreten, sondern nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch in der römisch-katholischen Kirche. Dabei spielen neue kritische Ergebnisse der neutestamentlichen Exegese eine nicht unbedeutende Rolle, aber auch eine seltsame innere Inkonsequenz in der Beurteilung von Schrift und Tradition[3].

---

[1] Damit ist jedoch nicht die Spendung der Nottaufe gemeint.

[2] Ökumenische Rundschau 1973, Seite 231ff.

[3] Die Entscheidung kann nicht auf dem Feld einer radikalen Bibelkritik fallen, denn hier liegt schon immer eine Vorentscheidung vor, die als letzte Instanz die kritische Vernunft betrachtet. Es ist erstaunlich, wie manche Autoren mit Sicherheit wissen wollen, was Jesus in Wirklichkeit wollte und lehrte und warum er so und nicht anders handelte. Und wenn die gesamte Aussage Jesu und der Bibel dieser Interpretationsmethode widerspricht, dann hat er sich einfach von der Tradition nicht lösen und sich nicht besser auszudrücken vermocht. Damit lässt sich aber schliesslich alles beweisen, wird jedoch auch eine Krise der Theologie verursacht, die zu einer Glaubenskrise ausufern muss. Ein heilloser Pluralismus im Gegensatz zu gesunder Vielfalt, der alles zu Wort kommen lässt, was jemals und zumeist ohne echte Begründung geäussert wird, muss zur Aushöhlung der christlichen Substanz führen. Nur im Gehorsam gegen Gottes Wort, wie es uns in Schrift und Tradition geoffenbart ist, nicht aber durch radikale Entmythologisierung und auch Entsoziologisierung werden wir die anstehenden Probleme zu lösen vermögen.

Bei der Beantwortung der Frage nach der Priesterweihe der Frau geht man vielfach von der Verkennung des eigentlichen Sinns und Inhalts der Heilsbotschaft aus, von einem verzeichneten Christusbild, wie es mancherorts vertreten wird, und von der Vorstellung, als ob Jesus menschliche, innerweltliche Zielsetzungen verfolgt hätte durch Umsturz und Änderung soziologischer Strukturen. Die Tatsache, dass einzelne Kirchen oder Denominationen die Ordination von Frauen inzwischen praktizieren, ist ein unzulässiges Argument, da man per viam facti nichts beweisen kann.

Die Beweislast kommt darum jenen zu, die sich für die Ordination von Frauen zum Priesteramt entscheiden wollen. Ein solcher Beweis ist jedoch – wie gezeigt werden soll – weder aus der Heiligen Schrift noch aus der einmütigen Überlieferung der Kirche zu erbringen. Da es sich hier um ein theologisches Problem handelt, muss hier auch theologisch argumentiert werden, nicht, wie es vielfach geschieht, nur historisch, soziologisch oder psychologisch. Auch muss das differenzierte Bild der Frau in Ethnologie und Geschichte beachtet und darf nicht einfach einseitig verzeichnet werden. Die Tatsache gibt doch immerhin zu denken, dass eine so eindeutige Tradition und Praxis in der Ablehnung des Priestertums der Frau innerhalb der Kirche besteht, die nicht nur soziologisch begründet sein kann, vielmehr eine ebenso eindeutige Lehre der Offenbarung vorauszusetzen scheint. Karl Rahner, der grundsätzlich die Ordination der Frau zum priesterlichen Amt bejaht, gibt zu, dass diese Frage nicht primär von den individuellen Wünschen der Frau, ihrem Selbstverständnis und ihrer Selbstbehauptung zu beantworten sei, sondern von der Kirche, ihren Bedürfnissen, Möglichkeiten und Notwendigkeiten. «Die Ordination muss hier relativ und nicht absolut verstanden werden. Das priesterliche Amt ist eine gesellschaftliche Dienstfunktion in der Kirche. Die Verweigerung dieses Amtes wie auch die Forderung für eine bestimmte Person widersprechen dann dem Wesen des Amtes, wenn die Kirche für die Ausübung des Amtes gerade durch diese bestimmte Person gar keine Notwendigkeit erkennen kann[4].» Dabei ist dann wohl zu fragen, in welcher Autorität die Kirche hier zu handeln hat, aus eigner, wie Rahner anzunehmen scheint, oder aus der Autorität ihres alleinigen Herrn und Hauptes. Das kirchliche Amt darf ja nicht nur als rein menschliche Ordnungsangelegenheit aufgefasst werden. Es geht hier vielmehr um das primäre Verhältnis von Christus und Kirche. *Nur aus dem Priestertum Christi erhält das kirchliche Amt*

[4] Karl Rahner, Strukturwandel als Aufgabe und Chance, 1972, Seite 121.

seine Heilsbedeutung und seinen Inhalt[5]. Zudem wäre ein Anspruch auf Normativität einer christlichen Wahrheit im rein praktischen Sinn unter Ausschluss des Rückbezugs auf den Glaubensinhalt in Schrift und Tradition illegitim.

I

Die bisherige Argumentation gegen das Priestertum der Frau war nicht immer überzeugend. Darum soll versucht werden, aus dem Gesamt von Schrift, Tradition und Praxis sowie auch aus der Umwelt des Neuen Testamentes und der Rolle der Frau neue Aspekte zu gewinnen.

Das grundlegende Priestertum in der Kirche ist das Priestertum der Kirche selbst, ihre Gemeinschaft mit Christus, ihre Anteilnahme an der Sendung und dem Auftrag Christi, aber auch an seinem Heilswirken, kraft dessen sie sich in all ihren Gliedern dem Vater darbringt und seinem Willen unterordnet. Alle Erlösten sollen nach Hebr. 10, 19.21 «in das Allerheiligste eintreten», mit dem Vater sprechen dürfen, alle sind von ihm ausgesandt, die «grossen Taten Gottes» zu verkünden.

Im priesterlichen Amt nimmt das Priestertum der Kirche eine besondere, autoritative Sichtbarkeit und Greifbarkeit an. Christus selbst hat dieses Amt in der Wahl und Aussendung der Apostel gestiftet und dadurch dem Priestertum der Kirche zugeordnet. Es ist die Verkörperung und konkrete Gestalt der sakramentalen Gemeinschaftswirklichkeit der Kirche. Die Vollmachten dieses besonderen Amtes zur Verkündigung der Heilsbotschaft und zur sakramental-wirksamen Vergegenwärtigung des ganzen Heilswerks in der Eucharistie sind ja primär Vollmachten der Kirche, die sie von Christus empfangen hat und die sie nicht einfach einem einzelnen überträgt, sondern einem dazu qualifizierten Glied der Kirche, das sie repräsentiert und vertritt. Was der Priester im Namen und in der Person Christi tut, tut er immer zugleich im Namen der Kirche und stellvertretend für sie. Die Kirche wird in ihm präsent, handelt durch ihn und erfüllt durch ihn ihren geschichtlichen Heilsauftrag an den Menschen. Christus wird in ihm präsent und handelt durch ihn, indem er die Kirche als priesterliches Gottesvolk in ihm zur Darstellung bringt. Das katholische Priestertum ist darum nur ab-

---

[5] Hebr. 9, 11; 8, 12; Jo. 15, 16; Lk. 22, 27.

leitbar aus dem Glauben, aus der Lehre der Kirche, ihrer Geschichte und ihrem wachsenden Selbstverständnis.

Das Ur- und Leitbild des Priesters ist allein die lebendige Person Jesu Christi in seinem Verhältnis zur Kirche, das in seiner vollen und unaufhebbaren Lebenseinheit mit ihr gegeben ist. Die christozentrische Bedeutung des Priesteramtes ist von wesentlicher und entscheidender Bedeutung. «Derselbe, der herabstieg, ist auch hinaufgestiegen bis zum höchsten Himmel, um das All zu beherrschen. Und er gab den einen das Apostelamt, andere setzte er als Propheten ein, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen für die Aufgabe des Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi» (Eph. 4, 10–12).

Die Autorität Christi ist uns klar bezeugt: «In dieser Endzeit hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt, durch den er auch die Welt erschaffen hat; er ist Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens; er trägt das All durch sein machtvolles Wort, hat Reinigung von den Sünden bewirkt und sich dann gesetzt zur Rechten der Majestät in der Höhe» (Hebr. 1, 2–3). Im Philipperbrief heisst es: «Darum hat Gott ihn über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der jeden Namen übertrifft, damit vor dem Namen Jesu alle Mächte im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen, und jede Zunge bekennt: Herr ist Jesus Christus» (Phil. 2, 9–11). Schliesslich lesen wir bei Matthäus: «Darauf trat Jesus auf sie zu und sagte zu ihnen: Mir ist alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben» (Mt. 28, 18). Diese Autorität gibt Christus an die Kirche weiter. Die Vergegenwärtigung der Autorität Christi in der Kirche kann selbstverständlich nur analog verstanden werden, da sie nach katholischer Auffassung niemals Identität bedeuten kann. Hier inkarniert sich die Gegenwart der Autorität Gottes in Christus für die Kirche in ihrer Differenzierung. Sie kommt dem ganzen Volk Gottes zu und in besonderer Weise den Amtsträgern, allerdings immer nur in Unterordnung unter die Autorität Christi, denn die Ämter der Kirche sind wesentlich Dienstämter.

Immer ist es Christus selbst, der in der Kirche als Priester wirkt. Priestertum gibt es darum nur als Stellvertretung Christi, als Repräsentation, als Teilhabe an seinem Priestertum in der Gestalt von sakramentaler und personaler Mitwirkung. «Nicht unser Dienst verleiht dem Amt seine Gestalt, nicht unser Gehorsam schenkt der Berufung ihre Bedeutung, nicht unsere Verantwortlichkeit gibt der

Sendung ihren Inhalt, sondern die sich dahingebende Liebe dessen, der den Weg des Gehorsams gegangen ist bis zum Tode, «ja bis zum Tode am Kreuz» (Phil. 2, 8)[6].» Der Priester ist darum primär das von Christus berufene Glied in der mit ihm beginnenden geheimnisvollen Zeugungskette übernatürlichen Lebens. Im Priester wird Christus durch die sakramentale Weihe über die Gnaden der Taufe und Firmung hinaus präsent mit seiner vergebenden Allmacht, mit seiner lehrenden und leitenden Hirtensorge, mit seiner über Raum und Zeit reichenden Kraft der Vergegenwärtigung. Die priesterliche Existenz wurzelt darum völlig in der unsichtbaren Übernatur – dort ist sie gezeugt, und ihrer Entfaltung hat sie dienstbar zu sein. Amt in der Kirche ist immer Dienst, aber nicht jeder Dienst ist auch schon Amt der Kirche. *Der Träger des Amtes handelt ja nicht nur als Glied der Kirche, die zwar in all ihren Gliedern das Pneuma empfangen hat, sondern infolge seiner besonderen Sendung und Vollmacht.*

Die Priester des Neuen Bundes sind nicht Priester im Sinne des Alten Bundes oder der Religionsgeschichte, sondern als Presbyter Ordnungs- und Strukturelement im Aufbau der Kirche. Sie stellen in den Gemeinden das unsichtbare Haupt der Kirche dar, vor allem handeln sie für ihn in der Verkündigung. «Wir sind also Gesandte an Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi Statt: Lasst euch mit Gott versöhnen!» (2. Kor. 5, 20). Er bedient sich ihrer Person, um sein Wirken und seine Gegenwart sichtbar zu machen. Im Sakrament der Priesterweihe empfangen sie die Vollmacht dazu. Hier wird ihnen das Bild

[6] Bischof P. J. Jans, «Mann und Frau in ihrem Verhältnis zum kirchlichen Amt», in dieser Zeitschrift 1962, Seite 149. Auf die übrigen Ausführungen dieses wertvollen Beitrages sei empfehlend hingewiesen.

Christus hat den Aposteln als seinen Repräsentanten Vollmacht und Verantwortung übertragen. Das Verhältnis zu Gott durch Christus ist Glaubensgehorsam in der Gliedschaft des Leibes Christi gegenüber den Repräsentanten der Autorität. Wie in der Familie gegenüber der väterlichen Autorität als Repräsentant Gottes, so beruht auch in der Gottesfamilie der Kirche der Gehorsam auf wechselseitiger Liebe. Der Repräsentationsgedanke der Urkirche steht in engem Zusammenhang damit, dass die Kirche als Abbild der himmlischen Kirche gesehen wird. Das Leben der Gemeinden ging hier der theologischen Reflexion voraus, denn die liturgische Ordnung verlangt eine Ordnungsinstanz. Der Begriff der Repräsentation berührt sich sehr eng mit dem «Teilhaben». Im Neuen Testament wird das sichtbar in der Tatsache, dass die Titel, die Christus beigelegt wurden, auch auf seine Bevollmächtigten übertragen werden (Fundament, Fels, Haupt, Schlüsselträger, Hirt, Lehrer u. a.). Weil Gott Mensch geworden ist, wird auch die menschliche Natur in seinen Dienst genommen.

Christi eingeprägt, werden sie zur Vaterschaft in Christus befähigt. Es geht hier nicht etwa nur um ein soziologisch notwendiges Amt der Leitung, sondern vor allem um die bevollmächtigte Verkündigung der Heilsbotschaft und den Dienst der Versöhnung im Sakrament der Busse.

Das sakramentale Priestertum setzt immer ein Gegenüber voraus, ohne das es sinnlos wäre. Man kann nicht Priester für sich selbst sein, etwa zur Vollendung der eigenen Person. Diese im Wesen des Priestertums begründete Partnerschaft ist wesentlich Zweiheit wie die Zweiheit von Mann und Frau in der Ehe, da es sich hier um Lebensmitteilung handelt. Die Kirche ist der fortlebende Christus in seinem Heilswirken, und das setzt notwendig diese Zweiheit voraus: den Erlöser und den zu Erlösenden. Da die Kirche nach dem Gesetz der Menschwerdung in der Welt sichtbar werden muss, so muss auch dieses Grundverhältnis sichtbar werden: die Mitteilung des göttlichen Lebens. Das ist die wesentliche und unaufhebbare Lebensform der Kirche. Aus ihrem Wesen ergibt sich das sichtbare Gegenüber: die Partnerschaft von Priester und Laien.

Das Tun der Apostel war nach dem Tun Jesu bestimmt. Ihnen war am besten bekannt, was er von seiner Kirche wollte und in welcher Weise das Erlösungsmysterium den Menschen symbolisch nahegebracht werden sollte. Der Priester erscheint als lebendige Mitte jeder Feier des Christusmysteriums. Er ist sichtbares Zeichen des unsichtbaren Gottes, der in Christus unser Heil ist. Christus konkretisiert seine Gegenwart durch das sakramentale Handeln des Priesters. Er ist das leitende und verbindende Prinzip der christlichen Gemeinschaft und all ihres Tuns. Wenn gesagt wird, das Priestertum ist sakramental, dann soll damit ausgedrückt werden, dass es das Priestertum Christi selbst unter der Mysteriengestalt des kirchlichen Vollzugs ist. Das Sakrament muss hier personal verstanden werden, nicht als Sache, denn hier wirkt Christus. *Der Priester ist Bild des verherrlichten Christus. Er repräsentiert ihn zunächst in der Gestalt eines gläubigen Gliedes der Kirche, dann aber in der Gestalt eines Vollmachtträgers, der durch das apostolische Kollegium geweiht und ermächtigt wurde.* «Wenn die Überlieferung wie auch die Heilige Schrift die Kirche Braut des Herrn nennt, dann ist damit, genau gesehen, eigentlich die Gemeinde, insofern sie dem Amt gegenübersteht, gemeint. Denn das Amt vertritt nach katholischem Verständnis gerade Christus, den Bräutigam. Man muss es

also, genau genommen, aus der Kirche, insofern sie Braut ist, ausklammern. Ähnlich ist es mit der Aussage, die Kirche sei der Leib Christi. Insofern da eine Wirklichkeit gemeint ist, die Christus, dem Haupt, gegenüber steht, ist auch hier wieder zunächst einmal das Amt ausgeklammert. Denn dieses ist ja sichtbare Darstellung des Hauptes der Kirche[7].»

Die Stellung des Mannes wird in Eph. 5, 22–33 mit der Stellung Christi, die der Frau mit der Kirche verglichen. Das priesterliche Amt gilt als väterliche Funktion. Dem Priester ist die sakramentale Zeugung, Formung und Erhaltung des übernatürlichen Lebens in der Menschheit anvertraut. Die Repräsentanten Christi sind seine Organe. *Die Repräsentation ist nicht nur ein personal-geistiger Akt, sondern gleichzeitig eine realsymbolische Darstellung Christi.* Diese Repräsentation ist aber nicht etwa eine Identifizierung mit Christus in einem mystischen oder juridischen Sinn, sondern Symbol. «... quia, cum sacramentum est signum, in his quae in sacramento aguntur requiritur non solum res, sed signum rei...[8].» *Niemand kann diese Repräsentation ausüben, ohne sie von Christus erhalten zu haben. Sein Wille allein ist massgebend, er aber hat nur Männer zu seiner Repräsentation berufen.* Der Vater repräsentiert in der Familie Gott, den Vater. Er ist sein Vertreter im natürlichen

---

[7] Otto Semmelroth, Das geistliche Amt, 1958, Seite 27.

[8] Thomas v. Aqu., S. th. Suppl. qu. 39 a. 1. Zitiert nach Ida Raming, Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt, 1973, Seite 153, Anm. 114.

Das Symbol ist ein Zeichen oder ein Bild, in dem eine letzte metaphysische Wirklichkeit und Bestimmung nicht abstrakt erkannt, sondern in einem Bild oder Gleichnis erkennbar gemacht wird. So spiegeln die Geschöpfe, jedes in seiner Art, Gottes vielfältige und unerschöpfliche Herrlichkeit. Die Abbilder werden uns Weg zum Urbild. In der Symbolschau wird vertikal gesehen: das mit den Sinnen Erfassbare und die hinter ihm stehende Idee. Das Zeichen wird gleichsam transparent, von seinem irdischen Sein bleiben nur mehr Schatten und Konturen, durch die das Licht der Jenseitswirklichkeit leuchtet. «Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit» (Röm. 1, 20). «Zu Grunde liegt die Überzeugung einer sinnvollen Ordnung aller Wesen und Dinge, die sich durch die Wesen und Dinge selbst als göttliche Ordnung auszuweisen vermag: eben durch die Sprache ihrer Symbole. Diese verpflichten daher den einzelnen, der sie trägt; aber sie stehen auch dann noch unversehrt über ihm, wenn er ihre Bedeutung nicht mehr kennt, oder wenn er sie sogar verleugnet oder verwirft. Das Symbol sagt also nichts über den empirischen Charakter oder Zustand seines jeweiligen Trägers aus, sondern über dessen metaphysische Bedeutung. Der Träger des Symbols kann vom Symbol abfallen, sein Symbol fällt damit nicht» (Gertrud von le Fort, Die ewige Frau, 1960[20], Seite 5f., und vgl. Maura Böckeler, Das grosse Zeichen, 1941, Seiten 17–22).

Bereich, und so kommt ihm als Mann auch der väterlich-priesterliche Dienst in der christlichen Gemeinde zu, wie die Frau anderseits für die Erhaltung und Entwicklung der menschlichen Familie bestimmt ist. Sie ist der mütterliche Grund und die geschöpflich antwortende Natur, doch ist sie nicht nur empfangend, sondern im höchsten Masse gebend. Ihr Priestertum ist Mittlertum von Mensch zu Mensch durch die Liebe – nicht aber Repräsentation des Hauptes der Kirche.

Wenn das Priesteramt nur Liebesdienst an den Menschen wäre, dann wäre die Frau zweifellos besser dafür geeignet. *Doch weil es sich um sakramentale und damit symbolische Repräsentation handelt, ist die Frau aus ihrer Natur heraus dazu nicht imstande.* In der natürlichen Ordnung zeugt allein der Mann das Leben, und so kommt ihm auch in der übernatürlichen Ordnung die Vaterschaft zu. Die Christus-Repräsentation übt der Priester vor allem in der Eucharistiefeier aus, in der er die Gemeinde leitet und ihr vorsteht. Das wird besonders deutlich, wenn er den Einsetzungsbericht spricht, wo er nicht sagt: «Das ist Christi Leib», sondern «Das ist mein Leib». Das Amt in der Kirche entspricht der Schöpfungsordnung. Darüber hinaus gibt es auch in der modernen Gesellschaft und im staatlichen Bereich Bestimmungen, die nicht auf beide Geschlechter angewendet werden können.

Der sakramentale Dienst des Priesters ist als Verleiblichung der Verkündigung zu verstehen, denn die Sakramente sind allgemein Zeichen des Glaubens. Die Eigenart dieses Dienstes besteht darin, dass Gott selbst es ist, der hier die Auswahl trifft, die Vollmacht und den Auftrag erteilt und zu einem überpersönlichen amtlichen Dienst sendet. Jesus betont, dass nur einer Meister und Herr ist (Mt. 23, 8–12). Doch damit ist die hierarchische Über- und Unterordnung nicht illegitim. Christus hat vielmehr die Rangordnung unter den kirchlichen Ämtern und Diensten im Anschluss an das Alte Testament selbst eingesetzt, und die Apostel haben sie dann entfaltet (1. Kor. 12, 28 und Eph. 4, 11). Ohne diese Ämter und ihre Rangordnung gibt es keine Kirche, denn sie beruhen auf dem Willen Christi und sind die Fundamentalordnung der Kirche. *In keines dieser Ämter wurde eine Frau berufen. Die apostolischen Möglichkeiten lagen für sie nicht auf dem Weg zum priesterlichen Amt.*

III

Die Tatsache, dass der Frau im Raum der biblischen Offenbarung das Priestertum verwehrt blieb, wird vielfach als Diskriminierung empfunden. Man glaubt darin eine Zweitrangigkeit oder Minderwertigkeit des weiblichen Geschlechtes ausgedrückt zu sehen, die aus der damals herrschenden Patriarchalstruktur zu erklären ist. Nach Gn. 1, 21 ist jedoch die Frau dem Manne ebenbürtig. Ihr eignet als Mensch die gleiche Art und das gleiche Wesen. Sie besitzt den gleichen menschlichen Wert und die gleiche Würde. Mann und Frau sind Gottes Ebenbild. In der Darstellung der Erschaffung der Frau soll ja nicht gelehrt werden, wie die Frau erschaffen wurde, sondern wie sie dem Manne zugeordnet ist, wie sie ihm Partnerin ist – aus seiner «Rippe» (vielleicht ist damit das Herz oder die Lebensmitte gemeint) – aber wie in jeder geordneten und echten Gemeinschaft auch seiner Autorität anvertraut. Mann und Frau sind einander in ihrer Zweigeschlechtlichkeit zugeordnet. Eine Minderbewertung ist dadurch ausgeschlossen, dass die Frau dem Mann «Gehilfin», Gefährtin sein soll, also ein Gegenüber, ein ebenbürtiger Beistand, eine gemässe Entsprechung. Im Mittelpunkt steht die personale Gemeinschaft von Mann und Frau. Die Priorität des Mannes ist nicht absolut, sondern deutlich eingegrenzt. Von Natur aus ist die Frau schwächer als der Mann, doch als Mensch ihm völlig gleichwertig. Der Bericht des Jahwisten (Gn. 2, 21–24) ist nicht historisch aufzufassen, sondern ist ätiologische und symbolische Interpretation erfahrener Gegebenheiten. Demnach ist die Frau frei und dem Manne gleichwertig, mit dem Anspruch auf gleiche Rechte als Mensch, weder Besitzobjekt noch unterworfen. In der konkreten hebräischen Darstellungsweise wird jedoch darauf hingewiesen, dass die Ursünde auch den Leib einbezieht. Die Frau wird dadurch in ihrem Wesen als Mutter getroffen. Ihre Zuordnung zum Partner und ihr Verlangen nach ihm führt zur Beherrschung durch ihn (Gn. 3, 16). Das ist kein Gesetz, sondern lediglich Folge der Sünde. Durch sie sind die Ordnungen im Humanum gestört: das Verhältnis zu Gott, zu den Mitmenschen und zur übrigen Schöpfung[9].

Letzter Sinn der Schöpfung ist die Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit im Menschen, die auf der Grundlage der Zweige-

[9] Dass männlicher Nachwuchs in Israel so hoch eingeschätzt wurde, geht auf die Verheissung des Messias zurück und darf nicht als Minderbewertung der Frau betrachtet werden. Auch der Erstgeburt und der Erstlingsfrucht wird besondere Würde zugeschrieben. Gn. 3, 13–22.

schlechtlichkeit erreicht werden soll. Mann und Frau haben je ihr Wesen und ihre Aufgabe, sie können sich im eigentlichen Sinne weder vertreten noch ausschalten, noch ersetzen. Weder Spiritualismus noch Biologismus können hier gültige Ergebnisse erzielen, denn der Mensch ist weder ein reines Geistwesen noch ein reines Sinnenwesen. Der Unterschied von Mann und Frau liegt auch nicht nur im leiblichen, auch nicht nur im geistigen, sondern auch im seelischen Bereich. In der Opposition der Geschlechter, die personale Haltungen prägt, liegt die Möglichkeit des vollen Ineinandergreifens in einer die Partner übersteigenden Liebeseinheit und Fruchtbarkeit.

Gegenwärtige Deutungen versuchen, die Stellung der Frau im Bereich der biblischen Offenbarung als möglichst beklagenswert darzustellen und ein Bild extremer Patriarchalherrschaft zu entwerfen, was jedoch nicht zutrifft. Es ist durchaus nicht alles so eindeutig, wie man oft zu wissen vorgibt, und schliesslich existiert nicht nur im Umkreis, sondern auch innerhalb von Palästina die griechisch-römische Kulturwelt, ja gibt es schon in der Geschichte des auserwählten Volkes bedeutende und führende Frauengestalten.

Zur Zeit Jesu ist die Frau in Palästina auf den häuslichen Bereich beschränkt und dem Manne untergeordnet. Sie ist weder zu Wallfahrten noch zur Teilnahme am Passahmahl verpflichtet, sie ist kein gültiger Zeuge und als Ehefrau der Willkür des Mannes ausgeliefert. Dagegen tritt Jesus auf und beruft sich auf die Schöpfungsordnung, wodurch er die echte Partnerschaft der Frau gegen die damalige depravierte Eheauffassung in Erinnerung ruft (Mt. 19, 3–9).

Die griechische bürgerliche Gesellschaft kennt für die Frau nur eine Rolle, die der Ehefrau. Die griechische Frau war auch als Freigeborene nach damaligem Recht nicht rechts- und geschäftsfähig. Frauen und ihre Kinder sowie die Sklaven bildeten die Gruppe der «Unmündigen». Nach Aristoteles ist die patriarchalische Ordnung auf der Überzeugung vom natürlichen Vorrang des Mannes vor der Frau begründet wie der Vorrang des Freien vor dem Sklaven. Die Überlegenheit des Mannes ist ihm der natürliche Massstab für die Gerechtigkeit im Verhältnis von Mann und Frau. So kommt es dann zur Trennung der Aufgabenbereiche in öffentliches und häusliches Leben. Die alte Stoa und die Liebeselegiker Roms vertraten jedoch bereits die Freiheit und Gleichheit aller Menschen von

Natur aus. Die revolutionären Impulse der Stoa sind zwar in der gesellschaftlichen Entwicklung kaum wirksam geworden, waren aber doch bekannt. So sieht auch Antipater von Tarsos, dem Geburtsort des Apostels Paulus, im ehelichen Partner das andere Selbst und kennt grundsätzlich keinen Unterschied im Recht zwischen Mann und Frau. Sollte das Paulus unbekannt geblieben sein?

In Rom selbst gelang der Frau in einem günstigen Augenblick eine zumeist kaum beachtete, aber bereits rechtlich garantierte Emanzipation, die dann allerdings individualistisch und partikulär verlief. Als Griechenland römische Provinz wurde, beeinflusste die freie Stellung der römischen Frau auch die Haltung der griechischen Weiblichkeit[10]. Die aus dem Orient und Ägypten eingeführten Religionen kamen dem erwachenden Freiheitsstreben der griechischen Frau weitgehend entgegen. In den hellenistischen Religionen und Kulten hatte die Götterwelt die Rollenverteilung der Menschenwelt widergespiegelt, denn es gab Götter und Kulte für alle: für Männer und Frauen, für Freie und Sklaven, für die Ehe, den Handel und den Krieg. In den Mysterienkulten hingegen sind die Unterschiede von Geschlecht und Stand aufgehoben. So wurde Isis, die Allgöttin, in schwärmerischer Verehrung zur Schirmherrin einer Frauenbewegung. Ein alter Isistext redet die Göttin folgendermassen an: «Du gabst den Frauen die gleiche Gewalt wie den Männern[11].»

Der Zeitgeist war also damals dem Einfluss der Frau relativ günstig. Damit wird ein gerade heute wieder sehr verbreitetes Klischee von einem möglichst misogynen Hintergrund im Raum der Offenbarung zerstört. Im religiösen Leben ist damals der Einfluss der Frau wirksam, und ihre religiösen Impulse können gar nicht übersehen werden, da gerade sie zur Verbreitung der orientalischen Geheimkulte mit ihrem Gefühlseinschlag beigetragen hat. Frauen steigen in diesen Kulten zu Leitungsfunktionen auf und sind Priesterinnen. Ohne die stark um sich greifende Emanzipation der Frau wäre dies jedoch kaum begreiflich. Das Bedürfnis nach Liebe und Geborgenheit, schwärmerische Mystik, die Sehnsucht nach Mütterlichkeit, die von dem damaligen ehe- und kinderfeindlichen Zeitalter einer erschreckenden Dekadenz nicht befriedigt werden konnten, schuf die Atmosphäre, in der diese orientalischen

[10] E. Stemplinger, Die unbekannte Antike, 1936.
[11] Joh. Leipoldt, Jesus und Paulus, 1936.

Kulte allenthalben üppig blühen konnten. Das alles war Jesus und den Aposteln nicht unbekannt[12]. Da sich die Kirche sehr bald der Missionierung der Heidenwelt zuwandte, wäre doch die Beauftragung mit dem apostolischen Amt für Frauen möglich gewesen. Die heidnische Welt hätte die christliche Priesterin durchaus akzeptieren können. *Aber offensichtlich bestand dafür kein Auftrag des Herrn.*

In 1. Tim. 2, 12–15 heisst es: «Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau liess sich verführen und kam zu Fall. Sie wird aber dadurch gerettet werden, dass sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führt.» Den Anlass für dieses Lehrverbot bildet eine gnostische Praxis, nach der die Frau zur öffentlichen Lehre zugelassen wurde und was offensichtlich nicht nur zu Missständen geführt hatte, sondern vor allem dem Gebot des Herrn zuwiderlief[13]. Die Stelle wie auch 1. Kor. 14, 34f. übte einen massgeblichen Einfluss auf die frühen Kirchenordnungen aus[14].

Ob 1. Tim. 2, 12–15 deuteropaulinisch ist, hat im Hinblick auf den Kanon des Neuen Testamentes kein Gewicht, da Echtheits- und Kanonfrage nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Der Ursprung ist für die Geltung nicht entscheidend, sondern die Aufnahme in den Kanon.

Kann man gerade dem Völkerapostel Paulus Unaufgeschlossenheit und Mangel an Flexibilität und Anpassung im Hinblick auf sein gesamtes Wirken oder gar Rückfall in den Rabbinismus vorwerfen, wie es vielfach schon geschehen ist?

IV

Emotionen sind nicht geeignet, die Lösung des Problems zu erreichen. Vor allem ist es erforderlich, die Verzeichnungen des Neuen Testamentes und insbesondere des Apostels Paulus in der

---

[12] Joh. Jos. Ign. von Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, 1860. – Karl Prümm, Der christliche Glaube und die alte heidnische Welt, 1935.

[13] N. Brox, Die Pastoralbriefe, 1969, Seite 133. Vgl. Bertil Gärtner, Das Amt, der Mann und die Frau im Neuen Testament, 1963.

[14] Can. Hippol. §§ 81–88: «mulier libera ne veniat veste variegata in ecclesiam ... neve omnio loquantur in ecclesia, quia est domus Dei.» Testam. Domini II 4; Const. Apost. III 6, zitiert nach Raming, Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt, 1973, Seite 200.

Frauenfrage zu korrigieren. Denn gerade er war es, der der Frau innerhalb der Gemeinde einen hervorragenden Platz einräumte. Er sah in ihr freilich zunächst die Mutter als Mittelpunkt der Familie, dann aber auch die fraulich-mütterliche Partnerin und Helferin und hat darum als erster die Frau aktiv in der Missionierung eingesetzt. Die ersten Christen Europas waren Frauen. Paulus schätzt die geistbegabte Frau wie Priszilla, die den gelehrten Apollos unterrichtet, ebenso die prophetisch begabten Töchter des Philippus in Cäsarea. Überall in seinen Briefen findet er Gelegenheit, die Arbeit der Frauen anzuerkennen und sie zu grüssen: So die Dienste der Chloë in Korinth, der Phöbe in Kenchreä, der er seinen Brief an die Gemeinde in Rom anvertraut, und die Mutter des Rufus, die ihm in ihrer Fraulichkeit die Mutter ersetzt. Wenn er an den begüterten Kaufmann Philemon schreibt, vergisst er auch die Grüsse an dessen Frau Apphia nicht (Phlm. 2). Seine Sorge gilt den Witwen, die er, um sie vor Gefährdungen zu bewahren, in den Dienst der Gemeinde eingliedert und mit karitativen Aufgaben betraut. Er erweist sich als guter Menschenkenner mit einem hervorragenden Blick für alle Vorzüge des fraulichen Wesens. In den edlen Frauen von Philippi empfangen die Frauen aller Zeiten die eindringliche Mahnung, einen wichtigen Platz in der Kirche einzunehmen. Auf der zweiten Missionsreise des Apostels, da er griechischen Boden betrat, kommt es zu einem immer stärkeren Hervortreten der Frau. In Thessalonich waren angesehene Patrizierfrauen eine wertvolle Stütze der Kirche, und in Athen wirkte eine Frau namens Damaris. Besonders aktiv waren die Frauen in Korinth in ihrer Hingabe an ihren Dienst und in der Selbstverständlichkeit, mit der sie sich selbst wichtige Funktionen beim Gottesdienst aneigneten. Erst als manche von ihnen damit begannen, das Zeichen ihres Frau-Seins, den Schleier, beim Gottesdienst abzulegen und sich als Männer zu gebärden, sprach Paulus ein entschiedenes Nein.

Von Patriarchalismus kann allerdings weder in den paulinischen noch in den andern Texten des Neuen Testamentes die Rede sein[15]. In 1. Kor. 14, 34 wird der Frau auferlegt, in der Kirche zu schweigen. Das ist kein völliges Redeverbot, denn in 11, 5 wird ihr doch das Recht des prophetischen Wortes ausdrücklich zugestanden. Man kann die beiden Aussagen nicht isoliert betrachten, trotzdem bleiben sie kaum durch den Verstand allein erklärbar. Das

[15] Es handelt sich doch lediglich um die Anerkennung der durch die Schöpfung grundgelegten Ordnung.

Schweigen entspricht doch eigentlich der Rolle der Frau. Es handelt sich dabei nicht einfach um ein Stummsein und eine Verweisung in die Passivität, sondern um das erfüllte Schweigen in Meditation und Reifung in Liebe, in der sich das frauliche Partner- und Gehilfin-Sein auch in der Kirche darstellt. Die Frau ist vornehmlich berufen zur Hüterin der Tradition. Sie soll das Gotteswort im Herzen tragen und es übertragen in stillem Wirken zu helfendem Tun. Damit ist keineswegs gesagt, dass die Frau nicht auch mit dem Verkündigungsauftrag in der Öffentlichkeit betraut werden könnte, doch dort, wo der Verkündigungsauftrag mit dem Vater-Sein zusammenfällt, wie in der Eucharistiefeier und im Sakrament der Sündenvergebung, wird sie wegen des Stifterwillens Jesu und der Repräsentation seiner Person niemals einen Platz finden können. Gottes Wort jedoch Gestalt werden zu lassen in Unterweisung und aus Meditation erwachsener Erklärung und Auslegung ist tiefste Erfüllung fraulichen Wesens als Jungfrau und Mutter. *Die Frau darf sich nur nicht in männliche Rollen drängen und auch nicht hineingedrängt werden, wenn sie nicht ihre Symbolhaftigkeit verlieren und im eigentlich Weiblichen Schaden leiden will.*

Bei aller gottgewollten natürlichen Differenzierung sind jedoch in Christus Mann und Frau völlig gleichberechtigt. Trotzdem bleibt die aus der Schöpfungsordnung begründete Verschiedenheit der Geschlechter für die Kirche von bleibender Bedeutung. Für die Tätigkeit der Frau gelten andere Pflichten und Tätigkeiten als für den Mann. Gleichmacherei ist nicht mit Gleichberechtigung gleichzusetzen und wäre Verarmung und Abstieg. Vor Gott sind alle Glieder der Kirche gleich, und dieses Wissen um die Erwählung in Taufe und Firmung muss das Verhältnis aller Christen, ob Mann, ob Frau über alle Verschiedenheiten hinweg bestimmen. Paulus behauptet das religiöse Gleichsein aller Menschen vor Gott, aber er hebt die irdische Ordnung nicht auf, nach der wir zu einem bestimmten Volk, einem bestimmten Stand, nach der wir Mann und Frau sind. «Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus» (Gal. 3, 26–28). «Hier findet eine immer und vorwiegend sexuelle Bewertung der geschlechtlichen Differenziertheit von Mann und Frau ... ebenso ihr Ende wie die Verachtung der Frau als Frau in einer männlich bestimmten Welt

und Gesellschaft. Es geht allerdings nicht um Emanzipation der Frau nun auf Kosten des Mannes, sondern um die Sicherung ihrer Würde als Geschöpf Gottes, in der sie zwar nicht gleichartig, wohl aber gleichwertig vor Gott und in der von ihm so neugeordneten menschlichen Gemeinschaft steht[16].» Es geht hier um einen wesentlichen und allgemein vertretenen Grundsatz der urchristlichen Verkündigung, der das Verhältnis von Mann und Frau vom neuen Leben in Christus geprägt sieht.

In Eph. 5, 21 heisst es: «Einer ordne sich dem andern unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus!» Diese Unterordnung gehört zum Leben in Christus. In diesem Kapitel wird über das Sein in Christus hinaus die Analogie zwischen dem Bund Christi und dem Ehebund behauptet. Christus ist das Haupt der Kirche, und der Mann ist das Haupt der Frau, und deshalb soll sie sich ihm unterordnen. Damit wird aber der Mann nicht zum Herrn der Frau, sondern er hat sich nach dem Vorbild Christi zu richten. Patriarchalismus läuft der Botschaft des Neuen Testamentes zuwider. Wenn Simone de Beauvoir diese paulinische Stelle als Ausdruck der «leidenschaftlich antifemininen Tradition des Judentums» bezeichnet, dann muss ihr entschieden widersprochen werden[17]. Die Idee des weiblichen Seins wurde gerade auch durch Paulus zum Besseren gewandelt.

Er behandelt das Zweigeschlechterproblem geradlinig zum Schöpfungsbericht (Gn. 1, 27), wo die geschlechtliche Differenz für den Menschen konstitutiv ist. Wenn er in 1. Kor. 11, 3–12 und Eph. 5, 22ff. eine Rangordnung zwischen Mann und Frau aufstellt, dann will er damit nicht eine Wertordnung lehren, sondern ein soziales Ordnungsgefüge liebenden Dienens und Sich-Einfügens. Zur Interpretation muss hier jedoch das gesamte paulinische Schrifttum herangezogen werden. Von grosser Bedeutung ist die Adam-Christus-Parallele in Röm. 5, 12 sowie auch die Lehre von der Erbschuld in Röm. 5, 12–19. In 2. Kor. 11, 3 und 1. Tim. 2, 14 wird auf die Tatsache verwiesen, dass Eva zuerst sündigte. Eindeutig klar ist der typologisch-symbolische Sinn des Mannes in der Parallele Adam-Christus. Dadurch ist er auch nahegelegt für die Befähigung zum besonderen Priestertum, das den Männern vorbehalten ist, was als selbstverständliche Tatsache gilt. *Es besteht eine Bildbeziehung zwischen Christus und dem*

[16] K. H. Rengstorf, Mann und Frau im Urchristentum, o. J., Seite 10f.

[17] Simone de Beauvoir, Das Andere Geschlecht, Seiten 73–77, zitiert nach F. J. J. Buytendijk, Die Frau, 1953, Seiten 30 und 293.

Mann, die der Frau wegen ihres Frau-Seins nicht zukommen kann. Christus ist Bild Gottes, des Vaters. Der Mann ist Bild Christi. Die Frau hingegen ist das Bild der Menschheit, das zur Verklärung bestimmt ist, durch das Pneuma zur Brautschaft mit Christus. Es handelt sich also nicht um eine Minderbewertung der Frau, sondern um ihre rechte Einordnung. Hier wird der eigentliche und tiefste Sinn der Zweigeschlechtlichkeit offenbar, der von der Inkarnation her übernatürlich-theologisch verstanden werden muss. «Die Sendung der Frau (als Mutter) berührt sich aufs tiefste mit dem Wesen der Kirche, gerade dadurch stellt sie einen Teil dieses Wesens dar: Die Kirche selbst ist, als Mutter betrachtet, ein mitwirkendes Prinzip – der in ihr wirkende ist Christus. Hier liegt der tiefste Grund, weshalb die Kirche der Frau niemals das Priestertum anvertrauen konnte – es ist derselbe Grund, welcher den heiligen Paulus bestimmte, die Verschleierung der Frau im Gottesdienst zu fordern. Die Kirche konnte der Frau das Priestertum nicht anvertrauen, denn sie hätte damit die eigentliche Bedeutung der Frau in der Kirche vernichtet – sie hätte einen Teil ihres eigenen Wesens vernichtet, jenen, dessen symbolhafte Darstellung der Frau anvertraut wurde[18].»

In der Erwählung zum Heil liegt nicht eine Erwählung zu einem besonderen Dienst eingeschlossen. Darin liegt aber auch keine Diskriminierung, weder für die Frau noch für den Mann. In 1.Kor. 12, 12–31 wird die Verschiedenheit der einzelnen Glieder in der Kirche gesehen und ihr Verhältnis zueinander geklärt. Es gibt keine Verwischung oder Nivellierung. Alle sind in Christus geeint durch die Taufe, und damit werden alle irdischen Unterschiede bedeutungslos. Auch die Mannigfaltigkeit der Gnadengaben widerspricht nicht der Einheit der Gemeinde, in der bereits eine autoritative Leitung durch den Apostel und eine verbindliche kirchliche Ordnung erkennbar ist. Jedes Glied steht an seiner Stelle und ist in seiner Funktion unentbehrlich. Wenn ein Glied die Aufgaben des andern übernehmen wollte, so gäbe es nur Unordnung. Keiner ist dem andern gegenüber im Nachteil, weil er immer in das Ganze einbezogen ist. Paulus entwickelt Richtlinien aus den Massstäben des Glaubens, ohne durch Gleichmacherei oder ungeistigen Zwang das religiöse Leben der Gemeinden zu vergewaltigen. Die Kirche

[18] Gertrud von le Fort, Die ewige Frau, 1960[10], Seite 155f. Vgl. Oda Schneider, Vom Priestertum der Frau, 1937[2], und Ottilie Mosshammer, Priester und Frau, 1958.

bedarf um der Einheit und Gemeinsamkeit willen der Ordnung und der verschiedenen Ämter, die immer Dienst sind, weil sie aus dem Geiste lebt.

In der Heilsordnung gibt es keine frauenfeindlichen Züge. Die Frau ist vielmehr dazu berufen, in ihr eigener Weise an der Menschwerdung des Erlösers und Gottessohnes mitzuwirken. «Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufte, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir das Recht der Sohnschaft erlangten» (Gal. 4, 4–5). Nach Gottes Ratschluss ist der Zeitpunkt der Menschwerdung des göttlichen Logos metahistorisch bestimmt. Gott führt als Herr der Geschichte die Zeiten ihrem Ziel und ihrer Vollendung zu. Dass die «Zeit erfüllt ist», scheint im Widerspruch zu dem zu stehen, was sich gerade damals ereignete. Die Zeiten Gottes und seine Führungen sind jedoch radikal anders als menschliches Kalkül. Es geht nicht um irdische Ordnungen oder um die Lösungen diesseitiger Probleme, sondern um das Sein in Gott, um die wahre innere Freiheit, gerade auch der Frau. Darum wird der Sohn Gottes wahrhaft und wirklich Mensch, der eine menschliche Mutter hat, aber keinen menschlichen Vater. Hier ist die der Frau wesensgemässe und eigentliche Rolle im Heilswerk zu sehen.

Nach Eph. 4, 11 ist die Gemeinde ein Bild der Vielfalt in Einheit. In ihr offenbart sich die Fülle des göttlichen Pneuma. «Und er gab den einen das Apostelamt, andere setzte er als Propheten ein, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen für die Aufgabe des Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi» (Eph. 4, 11). In keinem dieser Ämter finden wir eine Frau.

Der Hinweis auf die Lehre von der Kirche als dem Leib Christi und von den verschiedenen Aufgaben der einzelnen Glieder zeigt uns, in welchem Zusammenhang das Prinzip der Unterordnung der Frau unter den Mann gesehen werden muss. Die Frau soll sich einordnen und unterordnen, der Mann hingegen soll seine Frau lieben. Dadurch erst wird die eheliche Gemeinschaft verwirklicht. Hier liegt der eigentliche Sinn der Zweigeschlechtlichkeit verborgen, in der Gott den Menschen geschaffen hat (Eph. 5, 21–33 u. ä.). *Wie die Verschiedenheit der Gaben keine Zurücksetzung des einen gegenüber dem andern bedeutet, so kann auch die Berufung in verschiedene Dienste und die Erschaffung zu einem Geschlecht keine Diskriminierung bedeuten.* Die Motive zur Mitwirkung der Frau im Gottes-

dienst mögen verschieden sein. Auch sind verschiedene Gründe dafür massgebend, dass ihre Mitwirkung nicht gestattet wird. Manchmal handelt es sich dabei um rein örtliche Verhältnisse, manchmal auch um Schicklichkeit, alles Gründe, die keine allgemeine Geltung erlangen können, weil derartige Einzelheiten nicht wesentlich sind. Aber das Grundsätzliche und Grundlegende ist auch hier, *dass es auf Christus zurückgeht.* «Wenn einer meint, Prophet zu sein oder geisterfüllt, soll er in dem, was ich schreibe, ein Gebot des Herrn erkennen» (1.Kor. 14, 37). *Es handelt sich also um ein Gebot Gottes*, wenn Paulus in Vers 34 den Frauen gebietet, «in der Versammlung zu schweigen». Darum spricht er hier so eindringlich und imperativ. Obwohl er die Tätigkeit der Frau sehr hoch einschätzt, wie ja aus zahlreichen Stellen seiner Briefe hervorgeht, so bestätigt und bekräftigt er doch auch die von Christus geschaffene Ordnung.

Die Gleichstellung von Mann und Frau im Glauben und in der Gnade sowie die Unterordnung der Frau innerhalb der kirchlichen Struktur schliessen einander nicht aus, sondern sind als hierarchische Gliederung zugrunde gelegt. Paulus wendet sich in 1.Kor. 14 bereits gegen eine Emanzipationsbewegung, die das kirchliche Amt in Frage stellt, was auch durch den ersten Klemensbrief bestätigt wird.

V

Jesus Christus gibt der Frau eine völlig neue Stellung und setzt sie in ihrer Würde ganz dem Manne gleich. Er wendet sich ihr zu – ganz anders als die Gesetzeslehrer seiner Zeit – und wird von ihr als Heiland und Erlöser angenommen. So setzt er sich über die damalige Sitte hinweg und spricht mit der Frau am Jakobsbrunnen. Die zahlreichen Begegnungen mit Frauen, bei denen er auch öffentliche Sünderinnen nicht zurückstösst, und all die Frauen in seiner Begleitung sind charakteristisch für die Stellung der Frau im Christentum. Frauen standen unter dem Kreuz, sorgten für seine Bestattung und waren die ersten beim leeren Grabe. In den erschütternden Berichten von Hass, Heuchelei, Verfolgung und Abfall werden in den Evangelien keine Frauen genannt.

Vor allem im Lukasevangelium wird die Frau mit grosser Anteilnahme geschildert. Auch nimmt Jesus viele Gleichnisse aus dem Leben der Frau. Vor allem berichtet Lukas von der Mutter Jesu,

die in der Kindheitsgeschichte als die begnadete Jungfrau und Mutter erscheint und dann in der Apostelgeschichte die Mitte der betenden Gemeinde darstellt. *Darum ist es desto auffälliger, dass Christus keine Frau in das apostolische Amt berufen hat.* Zu den Aposteln Jesu gehörte keine Frau. Er belehrte sie zwar, doch legte er ihnen nicht in der Art der Rabbinen die Tora aus. Er wollte auch kein anthropologisches oder soziologisches Programm aufstellen. Er erwähnt darum die Stellung der Frau in der damaligen Gesellschaft mit keinem Wort. Sein Verhalten ihr gegenüber war betont einfach und natürlich.

Freilich ist mit der sakramentalen Würde der Ehe und der Ehrfurcht vor der Mutter durch Jesus auch die soziale Stellung der Frau besser geworden. Auch die Idee des weiblichen Seins wurde zum Bessern gewandelt.

Man kann keine zeitbedingten Gründe dafür anführen, dass Jesus zu seinen Aposteln nicht auch Frauen berufen hat. Als Erlöser und Gottmensch hat er nicht nur damals geltende Anschauungen vertreten oder nach ihnen gehandelt. Oft stellte er sich gegen vorherrschende Meinungen und Verhaltensweisen. Doch er kündigt nicht wie bei der Heidenmission für die spätere Zukunft eine Änderung an, die doch in einer so schwerwiegenden Angelegenheit, wie es das Amtspriestertum der Frau ist, zwingend notwendig gewesen wäre. *Wollte er die Frau nach erfolgten soziologischen Veränderungen zum apostolischen Amt berufen, dann hätte er eine ausdrückliche Weisung erlassen müssen.* Nichts hätte ihn daran gehindert. *Dass die Frau vom Priesteramt ausgeschlossen bleibt, geht also auf ihn selbst zurück.* Darum kann man nicht behaupten, die Beweislast für die Aufrechterhaltung der These, dass die Frau grundsätzlich und für immer vom priesterlichen Amt auszuschliessen sei, liege bei ihren Verteidigern[19]. *Nirgends gibt es einen Anhaltspunkt dafür, dass Jesus Frauen in das Apostelamt berufen hat oder berufen wollte. Eine ausdrückliche Ausschliessung war nicht erforderlich, sie wird jedoch von den Aposteln ausgesprochen und praktiziert. Die nachapostolische Tradition ist ebenso eindeutig.*

Es wäre unkritisch, den Glauben der Urkirche, der das Neue Testament mitgestaltet hat, einzuklammern oder umzudeuten. Substantiell ist es doch derselbe Glaube, wie wir ihn auch haben. Darum kann man nicht an der Gültigkeit des ursprünglichen Zeug-

[19] So Haye van der Meer, Priestertum der Frau ?, 1969. Quaestiones disputatae, Band 42.

nisses festhalten, wie es schriftlich niedergelegt ist, und alles Spätere als Fehlentwicklung bezeichnen, vor allem wenn eine einheitliche Traditionslinie festgestellt wird. Die Gültigkeit des Bezeugten umfasst das lebendige Glaubenszeugnis und muss darum mitberücksichtigt werden. Alle christlichen Kirchen beziehen sich für ihre Lehre und Praxis auf die Heilige Schrift. Sie gilt ihnen als Wort Gottes und als Norm und letzte Instanz. Die Schriften des Neuen Testamentes wurden jedoch zunächst nicht als «Heilige Schrift» aufgefasst, sondern als lebendiges Wort aus dem Munde Christi und der Apostel. Die alte Kirche hat darum die Autorität der kanonischen Schriften in der Autorität Jesu selbst begründet, nicht etwa aus der Qualität eigener Entscheidung. Sie hat damit nicht den Glauben an die eigene Autorität vorausgesetzt oder die absolute Geltung ihres eigenen Anfangs behauptet. Es gibt im Christentum nur eine Autorität und das ist Gott durch Jesus, den Christus.

Das Verhältnis zur Heiligen Schrift ist in der Frage des Priestertums der Frau von grösster Bedeutung. Wer versuchen wollte, aus dem Neuen Testament durch Entmythologisierung oder etwa Entsoziologisierung Schicht für Schicht als zeitbedingt zu entfernen, um zu einem metahistorischen Kern vorzudringen, erliegt mit Sicherheit einem Missverständnis. Wer allerdings die kritische Vernunft und nicht das Wort Gottes als letzte Instanz betrachtet, hat bereits eine Vorentscheidung getroffen, die aber wegen ihrer Hypothesenhaftigkeit wenig überzeugt. Anderseits muss man ernstlich davor warnen, einzelne aus dem literarischen und kulturellen Kontext isolierten Sätze des Neuen Testamentes einfach in die Gegenwartsproblematik zu übertragen. Das Vertrauen auf die Angemessenheit der radikal-kritischen Methode ist zwar bislang augenfällig gewachsen, aber ebenso zweifelt man inzwischen daran, jemals zu gesicherten Ergebnissen zu gelangen, die dann auch verbindlich sein könnten.

VI

Schrift und Tradition sind nicht zwei gegensätzliche Prinzipien, sondern Aspekte innerhalb eines grösseren, durch beide nicht voll ausgeschöpften Geschehens. Im Christusereignis ist die ganze Fülle der Hingabe Gottes an die Welt enthalten. Das liturgisch-sakramentale sowie das eschatologische Anliegen haben eine nahtlose Verbindung mit der apostolischen Verkündigung und der Nie-

derschrift des Neuen Testamentes erhalten. Die Kirche und ihre Geschichte ist die «Fülle dessen, der alles in allem erfüllt» (Eph. 1, 23). So ist uns das Christusereignis nur in der Gestalt zugänglich, in der es unter dem Einfluss des Heiligen Geistes erkannt und niedergeschrieben wurde. Die kirchliche Tradition ist darum als eine Kette weiter gegebener Christuserfahrung zu betrachten, die nicht abbricht. Wir als Glieder der Kirche leben von diesen einmütigen Erfahrungen, die letztlich auf Christus selbst zurückgehen. Die einmütige Tradition der Kirche ist darum ebenso notwendig und ebenso gültig wie die Heilige Schrift, zumal sie noch vor ihr liegt.

Frauen versahen von Anfang an kirchliche Dienste. Die «Witwe» erfüllte zumeist karitative, die Diakonisse mehr seelsorgliche und liturgische Aufgaben, wie Katechese für Frauen, Taufassistenz bei Frauentaufen, manchmal auch öffentliches Gebet, Lesung, Gesang, Austeilung der Kommunion an kranke Frauen und Kinder. Wenn jedoch die Kirche des ersten christlichen Jahrhunderts die Frau nicht ins apostolische Amt berufen hat, dann gibt das doch zu denken. Man kann darum auch nicht behaupten, die Zulassung der Frau zum Priestertum würde heute abgelehnt, weil man von einer alten Tradition abgewichen wäre, die auf eine Anordnung Christi selbst zurückgeführt werden könnte. Auch liegt hier kein Widerspruch gegenüber Wort und Tun der Apostel oder eine kritiklose Übernahme der Patriarchalstruktur vor.

Bezeichnend für die Kirchenväter ist, dass sie das angesprochene Problem als gelöst ansahen. Sie berufen sich auf Christus und die Apostel und wenden keine Mühe daran, eigene Begründungen aus der Heiligen Schrift zu suchen. Sie sind mit Recht der Ansicht, dass allein Christi Absicht und Tat massgebend sein können, denn er allein bestimmt das Sein und die Wesensstruktur der Kirche. Die Apostel haben in seinem Sinn gelehrt und gehandelt. Das allein ist entscheidend, alles andere ist zweitrangig. Begründungen der folgenden Zeit überzeugen nicht und werden mit Recht in Zweifel gezogen, wenn man etwa die niedrige und abhängige Stellung der Frau anführt oder ihr intellektuelle oder moralische Mängel zuschreibt. Auch kann man nicht mehr damit argumentieren, dass die Sendung des Priesters in die Öffentlichkeit mehr dem Manne angemessen sei, wo es heute Frauen gibt, die das Amt des Regierungschefs bekleiden, und ein Blick in die Vergangenheit darüber belehren konnte, dass es auch früher schon Frauen in öffentlichen Ämtern gegeben hat.

Die Kirchenväter nahmen ihre Argumente aus dem Denken ihrer Zeit, doch kann man ihnen das nicht zum Vorwurf machen, wenn auch ihre eigenen Argumente dadurch nicht überzeugen. Die heutige Argumentation verfährt jedoch kaum anders. Wenn heute soziologisch, psychologisch und historisch vorgegangen wird, begeht man die gleichen Fehler, *weil sich das Priestertum des Neuen Testamentes nicht in menschliche Kategorien einfangen lässt, sondern nur aus dem Glauben der Kirche, aus ihrer fast zweitausendjährigen ununterbrochenen Praxis abgeleitet werden kann, die aus ihrer Lehre hervorgeht.*

Die Aktivität der Frauen in den paulinischen Gemeinden ergab sich wohl daraus, dass sie zumeist die ersten waren, die der christlichen Lehre aufgeschlossen gegenübertraten. Sie wurden zu wertvollen und unentbehrlichen Stützen der frühen Kirche. Wegen ihrer zumeist leichten Beeinflussbarkeit konnten sie jedoch auch eine Gefahr bedeuten. Nach der organisatorischen Festigung der Gemeinde, nachdem die eigentliche Missionsperiode zu Ende gegangen war, trat auch die Frau mehr und mehr aus ihrer bisherigen Tätigkeit in den Gemeinden zurück. «Nachdem an allen Orten Kirchen errichtet und Ämter ordiniert worden sind, hat sich die Sache anders eingerichtet, als sie begonnen hatte..., denn zunächst lehrten alle und tauften alle» (Ambrosiaster, Commentaria in epist. ad Eph. PL 17, 288). In den Sekten konnte die Frau weiterhin in ihren Diensten bleiben und sogar zu führenden Funktionen aufsteigen. Doch sowohl das Recht der Ost- wie der Westkirche lehnt die Weihe der Frau zum Priester eindeutig ab[20].

VII

Der Mensch existiert als Mann und Frau, er steht als Mann in Opposition zur Frau. Er ist der Frau zugeordnet, wie auch die Frau auf ihn hingeordnet ist. Die Geschlechtlichkeit prägt den ganzen Menschen, sie reicht bis in die letzte Einheit des menschlichen Lebens hinein, denn sie hat mitten in unserem Sein ihren Wesensgrund. Sie wirkt auch nicht nur in ihrem unmittelbaren Bereich, sondern bis in

---

[20] Conc. von Laodicaea (380) can. 44; Trullanum (692) can. 70; in den Apostolischen Konstitutionen III 9 heisst es: «...dass ihnen weder zu lehren erlaubt ist noch die Ausübung priesterlicher Tätigkeit, die gegen ihre Natur ist.»

die geistigen Lebensäusserungen hinein. Nach Ph. Lersch[21] gibt es die geschlechtliche Differenzierung nicht nur im biologisch-physiologischen, sondern auch im psychologischen Erscheinungsbild. «In jeder Zelle ist der Mann männlich, die Frau weiblich bestimmt[22].» Die leiblichen Unterschiede sind lediglich Zeichen der Verschiedenheit im gleichen Menschenwesen.

Mann und Frau haben verschiedene Grundeinstellungen zum eigenen Leib und zur Weltwirklichkeit. Die seelisch-geistigen Anlagen sind zwar wesensgleich, doch typisch verschieden akzentuiert. Bei der Bestimmung des weiblichen und männlichen Typs nach den geistig-seelischen Eigentümlichkeiten muss jedoch alles berücksichtigt werden, was kulturell, sozial oder bildungsmässig bedingt ist, um Fehlurteile zu vermeiden. Für die Frau bleiben folgende biologische Verschiedenheiten massgebend: 1. ihr Mutterberuf, der sie für den unmittelbaren Dienst am Kind besonders befähigt und sie damit leiblich, seelisch und geistig unmittelbarer zum Kind in Beziehung setzt als den Mann; 2. die seelischen und körperlichen Belastungen durch die Reifungsperioden; 3. die seelisch-geistige und leibliche Zuordnung zum Mann, die noch unmittelbarer erscheint als die Beziehung zum Kind. Die Einstellung des Mannes zur Umwelt wird mehr willensmässig-zentrifugal, die der Frau mehr gefühlsmässig-zentripetal verlaufen. Die weibliche Natur setzt sich unabhängig von Gesellschaftsstrukturen und Umwelteinflüssen immer durch. Ihre herausragenden Funktionen sind und bleiben ihre Gefühls- und Gemütswelt und die damit verbundene Einfühlungsfähigkeit.

Oft werden Aktivität und Passivität als Geschlechtsunterschiede angeführt, doch hier entscheidet allein der Raum, in dem gehandelt wird. In der sachlichen Bewältigung der Welt ist zumeist der Mann aktiver, in der Welt des Persönlichen hingegen die Frau. Die verschiedenen Aufgaben der beiden Geschlechter sind gleichwertig, der Hauptunterschied liegt einzig in der Mütterlichkeitsaufgabe der Frau. In ihr findet die Frau ihre Vollendung. Das Wesen der Mütter-

---

[21] Philipp Lersch, Vom Wesen der Geschlechter, 1950².

Der Unterschied von Mann und Frau ist nach Sigmund Freud anatomischer Art, aber dieser anatomische Unterschied muss nach seiner Meinung psychische Folgen haben. Er bildet darum den Ausgangspunkt für die gesamte weitere Entwicklung der Persönlichkeit (S. Freud, Die Weiblichkeit, in: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Ges. Schr. Bd XV, Seite 124).

[22] A. Auer, Geschlechtlichkeit, in: Heinrich Fries, Handbuch theologischer Grundbegriffe, 1962, Seite 498.

lichkeit ist menschlich, geistig und allgemein. Seine Sinnstruktur ist mit der weiblichen Intentionalität als solcher, mit dem Grundverhalten und Weltentwurf der Frau gegeben. Die Funktion der Mütterlichkeit reicht viel weiter, als dass sie nur in der Mutterschaft sichtbar würde.

Die Wesensgestalt der Geschlechter kann zwar nicht durch die Zusammenstellung einzelner Merkmale erfolgen, doch können ihre augenfälligen Verschiedenheiten in ihrem Verhalten auch nicht bagatellisiert werden. Die Institutionalisierung der Geschlechterrollen in langlebigen Grosskulturen sind Realität und können nicht einfach übersehen werden. *Mann und Frau haben unvertauschbare Rollen,* die in der Verschiedenheit ihres Geschlechtes begründet sind und denen zwei im Fundament verschiedene Typen psychischer Bereitschaft zu Verhalten und Stellungnahme entsprechen.

Zum Wesen der Frau gehört die erweckende und verwandelnde Kraft. Als Empfangende ist sie doch die eigentlich Gebende. Sie lebt in und aus dem Bereich des Metahistorisch-Fruchtbaren, wo die Segnungen reiner Menschlichkeit entspringen. Es ist der Bereich des Werdenden, wie er im Buch der Weisheit geschildert wird. Und hier wird die Abgründigkeit der Liturgie spürbar, die uns die jungfräuliche Mutter, «die uns das ewige Licht der Welt geboren hat», als die unausdenkbar herrliche Verdichtung der Weisheit schauen lässt. Sie ist die «Gesegnete unter den Frauen», aber eben Frau wie sie, und bleibt ihnen nach ewiger Schöpfungsordnung als Schwester verbunden.

Dem Wesen der Frau entspricht aus ihrer Mütterlichkeit heraus selbstvergessener, duldender Dienst, nicht des Dienstes um seiner selbst willen, ein Leben für andere, ein Aufgehen im andern, nicht, weil dieser andere etwa der Herr an sich wäre und so den Sinn des Dienstes verbürgte, sondern Hingabe in einem endgültigen Sinn. Der eigentliche Sinn und Zweck dieses Dienens ist aber auch nicht, dass die Frau schliesslich herrsche, das wäre vordergründig und fast Maske. Die Hingabe ist vielmehr Formwerdung eines Ewigen, Ausdruck des rein Menschlichen und daher in sich selbst gerechtfertigt. Duldend selbstloses Dienen ist schon der Vollzug des Selbstvergessens, wie es bereits Platon erkannt und die Mystik verherrlicht hat, das «Ewig-Weibliche», das zutiefst Menschliche, der nicht mehr fragende Gehorsam, ohne den uns kein Heil werden kann, weil nicht wir die Heilbringer sind, sondern Christus. Wir sind nur heilsbedürftige Kreatur.

In den verborgenen Tiefen der antwortenden Liebe befindet sich innerhalb der Kirche der Ort der Frau. Hier liegt zugleich ihre eigentlichste und wesensgemässe Erfüllung. Nach Eph. 5 muss sich im endgültigen Verhältnis zwischen dem dreieinigen Gott und dem Menschen das Verhältnis von Männlich und Weiblich mitvollenden. Es gibt eine Ordnung des Geschlechtlichen bei aller Gleichwertigkeit der Personen und ihrer geschlechtlichen Funktionen. Sie ist Vorbild der ganz andern und gleichzeitig analogen Ordnung zwischen dem neuen Adam und der neuen Eva. *So drückt sich auch in den männlichen Leitungsaufgaben der Kirche die bleibende und unaufhebbare geschlechtliche Ordnung aus, die jedoch der personalen Gleichberechtigung von Mann und Frau und darüber hinaus der Gleichrangigkeit ihrer oppositionellen Geschlechtsfunktionen keineswegs entgegensteht*[23].

Der Mann gibt das Leben, die Frau empfängt es, aber es kommt zur vollen Verwirklichung erst und nur durch die gegenseitige Hingabe der Liebe. Die Frau empfängt, und darin gibt sie sich selbst, ja sie kann erst empfangen, wenn sie sich hingegeben hat, und durch ihre Hingabe empfängt auch der Mann die Vollendung seines Lebenssinns. Die Frau ist δόξα ihres Mannes (1. Kor. 11, 7), und zwar durch ihr Frau-Sein, ihren Ursprung. Durch ihr Antwort-Sein ist sie dem Mann Erfüllung und Vollendung, in der Einheit des mysterium caritatis zugleich realitätserfülltes Bild Gottes, der das Leben schenkt (vgl. Eph. 5, 32 und 1, 23). Während also der Mann schöpferisches Sein ist und seine Lebensbewegung nach aussen, in den Umkreis der Dinge, in die Vielheit und Einzelheit zielt, so ist die Frau die sammelnde Fülle, die in die Tiefe wächst, die zur ruhenden Mitte, zur Einheit und Ganzheit strebt, denn ihre Lebensbewegung zielt nach innen. Sie ist an die stillen und tiefen Gründe des Lebens gewiesen und hat ihr eigenes Sein in die Bedingungen der Lebensentfaltung hineinzugeben.

Als Mensch ist die Frau dem Manne gleich, sie ist ebenso frei und ebenso vernunftbegabt wie er, sie steht dem Manne gegenüber und steht mit ihm vor der Unzahl von Möglichkeiten, die kosmische Welt nach ihrem Willen zu gestalten. Die menschlichen Möglichkeiten können nur in der Differenzierung der Geschlechter voll verwirklicht werden. Wenn die Soziologie heute die geschlechtliche Differenzierung nur aus den Verhältnissen, Bedürfnissen und Ent-

---

[23] Vgl. Hans Urs von Balthasar, Klarstellungen, 1971.

wicklungen der menschlichen Gesellschaft erklären will, dann führt das notwendig zu Verzeichnung und Einseitigkeit. In einer ganzheitlichen Betrachtungsweise müssen hier vielmehr alle ihre Aspekte und Wertigkeiten biologisch, anthropologisch, soziologisch, metaphysisch und theologisch erfasst werden, wobei man sich stets bewusst bleiben muss, dass sie sich gegenseitig durchdringen. Was im Biologischen längst erkannt wurde, zeigt sich auch im Geistigen: Empfangen ist Geben, und Geben ist Empfangen. Das Wort kann nur verstanden werden, wenn es eine Antwort findet, und Antwort kann nur sein, wenn es ein Wort gibt.

Unabhängig von der göttlichen Offenbarung, aus der sich die Ordnung der Geschlechter ergibt, haben die Menschen bereits ein Gefühl dafür, dass die Würde der Frau als Frau, als Geliebte, als Gattin und Mutter geachtet werden muss. Das drückt sich aus in Ehrfurcht, Wertschätzung und besonderer Höflichkeit. Der in der Gegenwart weithin beklagte Mangel an Ritterlichkeit der Frau gegenüber ist vielfach durch die Frau selbst verursacht. Aus dem Wunsche, in allem gleichberechtigt zu sein, aus einem missverstandenen Gleichmachungsbedürfnis leugnet sie die ursprüngliche Ordnung der Geschlechter. Der Mangel an Achtung vor fraulicher Würde führt dann nicht nur zu dauernden Demütigungen der Frau im Berufsleben und in der Öffentlichkeit, sondern beraubt sie auch des Schutzes, den eine auf ihrer Würde gründende Ethik ihr bieten kann.

Wegen der wechselseitigen Beziehung der Geschlechter zueinander ist die Stellung des Mannes als Haupt der Familie durchaus nicht so zu deuten, als ob die Frau etwa zu seiner Sklavin bestimmt wäre. Der Mann repräsentiert Christus, und nur so ist Unterordnung geboten. Es geht um die Anerkennung einer göttlichen Anordnung, die ja auch die Erlösung der Menschheit durch den menschgewordenen Gottessohn geschehen liess, der ein Mann war. Hier können wir nicht weiter fragen, sondern müssen uns der geheimnisvollen Wirklichkeit stellen. Die Objektivität der gegebenen Ordnung fordert in jedem Falle Anerkennung, da sie sich im Gesamtleben der Menschheit auswirkt, ob man sie nun anerkennt und würdigt oder nicht. Hier von unsittlicher, tyrannischer Patriarchalstruktur zu sprechen, die es bislang den Frauen unmöglich gemacht habe, es den Männern gleichzutun, ist doch offensichtlich abwegig, denn es handelt sich hier um ein der Menschheit innewohnendes Ordnungsprinzip, das natürlich falsch angewendet werden kann

und auch falsch gehandhabt wurde. An der unwandelbaren Schöpfungsordnung kann man nicht einfach vorübergehen. Sie wird auch in der Heilsordnung vorausgesetzt.

In den meisten Verfassungen unseres Kulturkreises ist die Gleichberechtigung der Frau inzwischen verankert – nicht ohne Einfluss des Christentums –, wenn sie auch vielfach in der Praxis noch auf die volle Verwirklichung warten muss. Die von Frauen in unserer Zeit unternommenen Versuche, ein neues Bild der Frau zu schaffen und eine neue Wesensbestimmung zu entwerfen, sind gewiss wertvoll in ihrem Kollektiv zu den konventionellen und fast nur von Männern entworfenen Darstellungen, aber sie sind ebenso standpunktbedingt und nicht ausreichend. Das Bild wird schliesslich restlos verzerrt, wenn man vom sozialistischen Axiom der Gleichberechtigung ausgeht. Der Anspruch auf Gleichwertigkeit der Frau und ihrer Leistung in der modernen Gesellschaft wird nämlich nicht auf spezifisch weibliche Eigenschaften gegründet, sondern auf tatsächliche oder mögliche (und zu ermöglichende) Leistungen. Die Entwicklung in den kommunistischen Ländern zeigt, wie bedeutsam, ja unumgänglich es ist, bei der Verfechtung wirtschaftlicher und politischer Ansprüche der Frau die Tatsache der wesenhaft verschiedenen Geschlechtlichkeit nicht aus dem Auge zu verlieren. Wo man nämlich von der falschen Annahme der natürlichen Gleichheit aller Menschen ausgeht, leidet gerade die Frau Schaden. «Der einzig wirkliche Unterschied, den das kommunistische Eherecht gegenüber dem des Westens aufweist, liegt ja in der Verpflichtung der Frau, gleichfalls alle Arbeiten zu tun, die vom Manne erwartet werden, sowie ihren vollen Anteil zum Unterhalt der Familie beizusteuern, also in einer völligen Leugnung der unsymmetrischen Entsprechung der Geschlechter[24].»

Die gegenwärtige Entwicklung ist verhängnisvoll. Das Frauliche wird vom allzu Männlichen überwuchert, schon rein äusser-

[24] Otto A. Piper, Die Geschlechter. Ihr Sinn und ihr Geheimnis in biblischer Sicht, 1954, Seite 98.

Die Geschlechtszugehörigkeit bestimmt die Ausprägung des ganzen körperlich-seelisch-geistigen Seins. Es gibt jedoch keine einzige seelische Geschlechtsausprägung, die nicht zugleich auch beim andern Geschlecht auftreten könnte – mit einer einzigen Ausnahme, und das ist die Mütterlichkeit. Mit ihr sind sehr zahlreiche seelische Erscheinungen aufs innigste verknüpft, viel mehr und viel grundlegender als mit sonstigen Geschlechtsfunktionen bei Mann oder Frau. Hier liegt auch der tiefste Grund, warum der Typ des Männlichen und der Typ des Weiblichen nicht klar konträr zueinander stehen, das Verhältnis ist vielmehr unsymmetrisch.

lich. Das Empfangende und mütterlich Beschenkende wird von der begrifflichen Bewusstheit des Denkens aufgesogen und verdrängt. Das Selbstverständnis des modernen Menschen ist grösstenteils von der Vermassung bestimmt. Der Nihilismus, der sich gegen eine sinnlose Welt auflehnen will, entspringt aus der Furcht des modernen Menschen, er selbst zu sein, weil er die Achtung vor seiner Menschenwürde verloren hat. Und damit verliert der Mann die Ehrfurcht vor der Frau, die ihm doch allezeit das Bergende und Heil-Verbürgende sein sollte, das ihn immer wieder stärkend und heimrufend begleiten sollte. Wird uns hier nicht das Wort des Tacitus in Erinnerung gerufen, das «aliquid sanctum et providum», das die Germanen in der Frau verehrten? Sie scheint naturhaft dem Göttlichen näherzustehen als der Mann. Hier äussert sich die Sehnsucht nach dem, was der Menschheit allzeit als innerste Berufung galt: Empfangende zu sein gegenüber dem göttlichen Leben. Über die metaphysische Schau des weiblichen Seins soll das Urbild der Frau zurückgewonnen werden. Sie soll aufleuchten als Eidos «Frau» in der Offenbarung Gottes durch die Schöpfung, als Urwirklichkeit im innertrinitarischen Leben Gottes , als Verwirklichung einer göttlichen Idee. Die Frau ist geschaffen als Partnerin des Mannes. Das ist ihr Wesen, das sich nicht ändert, gerade wenn sie sich zu grösserer Bewusstheit entwickelt hat. Der Mann findet in der Frau ein Abbild seiner selbst, eines Teils seines Wesens, der ihm ohne sie unbekannt bliebe und den er auch nicht als zu sich gehörig anerkennt. Die Frau soll darum ganz Frau sein, nicht nur als Gegenpol zum Mann, sondern als selbständige Persönlichkeit. Ihre Weiblichkeit liegt in der Intuition, die aus all ihren Handlungen, Worten und Gebärden spricht. «Ihre Psychologie gründet sich auf das Prinzip des Eros, des grossen Binders und Lösers, während dem Mann seit alters der Logos als oberstes Prinzip zugedacht ist. Man könnte den Begriff des Eros in moderner Sprache als seelische Beziehung und Logos als sachliches Interesse ausdrücken[25].» Die Frau soll darum ihre intuitive Begabung entfalten und ihre Befähigung, Kontakte zu pflegen. Hier zeigen sich wie in den typisch weiblichen Berufen immanente Anlagen, die nicht einfach nur geformt oder geprägt werden können, sondern hier liegen sowohl ihre natürlichen Fähigkeiten als auch ihre natürlichen Begrenzungen.

---

[25] C.G. Jung, Die Frau in Europa, 1948³. Zitiert nach Esther Harding, Der Weg der Frau, 1962⁵, Seite 104.

Die Entgottung unserer Kultur hat zur Missachtung der Schöpfungsordnung und damit auch zur Nivellierung der Zweigeschlechtlichkeit geführt. Damit kam es zu der verhängnisvollen Verwechslung von Gleichwertigkeit und Gleichartigkeit der Geschlechter sowie zur Gleichschaltung und Verwischung der Unterschiede, die doch naturgegeben sind, statt zu echter Gleichberechtigung, die nur in echter Partnerschaft und Ergänzung zum männlichen Wesen und Handeln gesehen und verwirklicht werden kann. Die echt weibliche Frau kennt keine Minderwertigkeitsgefühle gegenüber dem Mann, da sie selbstsicher in ihrem Sein ruht. Darum kennt auch der echt männliche Mann keine Überheblichkeit gegenüber der Frau, sondern ist von tiefer Hochachtung für sie, ihre Aufgaben und Leistungen erfüllt. Jedes der beiden Geschlechter kommt jedoch beim Mangel an Echtheit zu Fehlentwicklungen und Fehlhaltungen[26].

«Es gibt ein Frauenproblem, nicht weil die Frau unterdrückt wird, sondern weil es ein Geheimnis Frau gibt[27].» «Jeder Mensch ahnt dunkel, dass die Frau durch ihr Wesen ausserhalb des Mechanismus der rationalen Welt und des Geflechts der intentionalen Akte steht und eben dadurch eine unersetzliche Funktion in der Gemeinschaft erfüllt. Jeder Mensch hatte ja eine Mutter, die für ihn prinzipiell die menschlichen Möglichkeiten verwirklichte. In jeder Phase des Niedergangs seines Daseins, in Verirrung und Verwirrung sucht darum der Mensch die Geborgenheit der ‚ewigen Mutter'[28].»

Die Emanzipation der Frau wird zumeist nicht als Selbstfindung und Selbstverwirklichung ihres eigenen Wesens gesucht. «Die Frau der Zukunft sollte jedoch frei sein von infantilen Bindungen und Fehlentwicklungen aus patriarchalischer Unterdrückung wie missverstandener Emanzipation. Ihre Selbstfindung und -verwirklichung setzt ein Bewusstmachen der dunklen, schattenhaften Seite und die Reifung zur sponsa (anima) und mater voraus, so dass sie dem Mann und Partner Gefährtin und Gehilfin, dem Kind oder andern ihr anvertrauten Menschen eine echte Mutter sein kann. Eine solche im Grunde des Seins verwurzelte, hingabefähige Frau würde der Menschheit auf dem Wege von der Ich-Haftigkeit zu einer um-

---

[26] Vgl. Ludwig Klages, Die Grundlagen der Charakterkunde, 1926⁴.
[27] F. J. J. Buytendijk, a. a. O., Seite 218.
[28] A. a. O., Seite 219.

fassenden Solidarität einen entscheidenden Beitrag leisten[29].» Die wahrhaft mütterliche Frau wird eine Wirkkraft ausstrahlen, deren Bedeutung nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Die Mütterlichkeit erscheint im Dasein der Frau nur darum als Erfüllung, weil die Welt auf ihren Leib als Natur und Erscheinung der Mütterlichkeit bezogen ist. Die Frau empfindet den eigenen Leib als Mittelpunkt ihrer Welt.

VIII

Die Stellung der Frau in der menschlichen Gesellschaft hat sich seit der Industrialisierung und durch die beiden Weltkriege tiefgreifend verändert. Sie steht jetzt in Berufen, die dem Mann reserviert schienen. Es kommt zu einem neuen Selbstverständnis der Frau, nach dem sie sich nicht mehr auf den häuslichen Herd und die Kindererziehung beschränken will. Sie beweist ihre Selbständigkeit im Denken, Handeln und Gefordertsein aller personalen Fähigkeiten. Damit wird sie zur ebenbürtigen Partnerin des Mannes, die mit ihm auch gleiche Verantwortung zu tragen imstande ist.

Diese Bewusstwerdung der Frau hat einen wesentlichen Anteil am Umwandlungsprozess der Gegenwart. Darum muss auch die Frage nach der Möglichkeit ihrer vollen und ihr wesensgemässen Integrierung in die Dienste der Kirche vorurteilsfrei geprüft werden. Sie muss, wie sie auf allen Gebieten ihrer Persönlichkeitsentfaltung und Ausbildung partnerschaftlich orientiert ist, dieses partnerschaftliche Verhältnis auch innerhalb der Kirche finden.

Leider wehrt sich die Frau vielfach vor der Geburt der Frau in sich selbst. Sie möchte beziehungslos, eigenständig und eigenwillig die Rolle der Männer übernehmen. Sie will darin Sinn und Erfüllung finden, indem sie in der Reihe der Schaffenden steht, doch hier stirbt so leicht das ihr Eigentümliche und Frauliche. Das radikale Aufgeben ihrer geschlechtsspezifischen Rolle ist darum keinesfalls erstrebenswert und zu ihrem Nachteil. Sie darf nicht den Willen verlieren, dass in ihr die Gattin und Mutter geboren wird. Sie darf nicht in sich selbst stehenbleiben, sondern vielmehr ihre Erfüllung im Erleben des andern finden. Erst so ist sie dem Urbild des Weiblichen gleich. Die Frau muss darum bei all ihrer Bemühung um Gleichberechtigung zuerst lernen, Frau zu sein, von innen her, aus den Tiefen der Natur. Viele

---

[29] Wilhelm Bitter, Verlust der Seele, 1969, Seite 113.

wollen das nicht begreifen, es scheint ihnen veraltet und überholt. Sie wollen es nicht wahrhaben, dass sie die ihnen wesensmässige Sendung und Bestimmung so wenig verleugnen dürfen wie etwa der Fisch, der von Natur aus dazu bestimmt ist, im Wasser zu leben. Viele glauben sich zur Anpassung an eine Situation gezwungen, die als unabänderlich, ja gottgewollt hingestellt wird, wie etwa über ihren Körper nicht selbst bestimmen zu können. Trotzdem bleibt die Frage ohne Antwort, warum unsere Gesellschaft an dem gegenwärtigen Frauenbild festhält. Dazu reicht doch weder die Tradition aus noch die Vorteile des Rollendenkens für Mann und Frau, nicht die immer wieder beklagte Unmündigkeit der Frau und ihre Ausnützung durch die Wirtschaft, nicht die Frustration der Nur-Hausfrau, nicht das schlechte Gewissen der berufstätigen Frau gegenüber ihrer Familie, nicht ihr politisches Desinteresse und ihre konservative und traditionsgebundene Haltung. Einzelne mögen in Frage stellen, was Jahrhunderten richtig schien, und eine Zeitlang mag das auch gutgehen und angenommen werden, doch die Natur ist stark und mächtig, auch in der Stille, wo sie Unnatürliches erträgt. Sie ist geduldig und kann warten, weil nach allen Irrungen der Mensch doch wieder zu ihren ewig gültigen Gesetzen zurückfindet, die in der Schöpfungsordnung grundgelegt sind[30].

Weil im Neuen Testament die Zweigeschlechtlichkeit in der gegenseitigen Zuordnung gesehen und der objektive Tatbestand teleologisch anerkannt wird, schliesst die Betonung des Vorrangs des Mannes keine Demütigung und Herabsetzung der Frau ein. Aus der asymmetrischen Beziehung der Geschlechter ergibt sich, dass die Partnerschaft der Frau gegenüber dem Mann nicht darin besteht, dass sie einen Teil der Arbeit übernimmt, die für gewöhnlich der Mann zu leisten hat. Wohl gibt es eine Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau. Die Würde der Frau und hier besonders ihrer Partnerschaft liegt jedoch nicht in dem, was sie tut, sondern darin, dass beide Geschlechter sowohl in der ehelichen wie in der völkischen und kirchlichen Gemeinschaft ein gemeinsames Ziel erstreben. Aus dieser Zielbezogenheit besitzt die Frau ihre Würde in sich selbst, in ihrem Frau-Sein.

Die Aufgabe der Frau ist eine tief religiöse. Nach Eph. 5 wird die Frau nicht nur Braut des Mannes, sondern vor allem Braut

[30] Vgl. F. J. J. Buytendijk, a. a. O., desgleichen Otto A. Piper, ebenfalls a. a. O., Martha Moers, Das weibliche Seelenleben, 1964⁴. – Esther Harding, Der Weg der Frau, 1962⁵.

Christi. Sie gehört Gott, und zwar dadurch, dass sie dem Mann gehört. Von hier aus wird erst die geforderte Unterordnung der Frau unter den Mann, die nichts mit Patriarchalismus und einem archaischen Frauenbild zu tun hat, verständlich und in ihrer tiefsten Bedeutung offenbar. Die so geforderte Unterordnung der Frau gibt ihr die wahre Freiheit in der Hingabe und schützt sie vor übersteigerter Hingabe an den Mann, weil sie weiss, dass sie Gott gehört. Die vermännlichte Frau hingegen setzt sich über die Schöpfungsordnung hinweg und enthüllt sich dann als hemmungslose Weiblichkeit, die ihren eigentlichen Standort verloren hat. Je mehr sie die ewigen Bindungen verliert, desto mehr verliert sie auch das rechte Verhältnis zum Mann und tritt in dieselbe Horizontlosigkeit ein, die auch in der reinen Diesseitskultur bereits tödliche Wirkungen hervorbringt.

Die Frau hat eine ureigene Sphäre, die nur ihr vorbehalten ist, die ihr eigene Lebensaufgabe, die höchste Anspannung und Kraftentfaltung fordert, aber auch ihr grösstes Lebensglück bedeutet, und das ist das Mutter-Sein. Darum ist auch ihr Hingabebedürfnis stärker, ihre Opferbereitschaft ausgeprägter, sind ihr die sozialen Tugenden naheliegender. Ihre Anlage ist von Natur aus auf das Mütterliche ausgerichtet. Hier begegnet sich die Erkenntnis moderner Psychologie mit der Auffassung des Apostels Paulus (1. Tim. 2, 15). Die Lebensaufgaben der Frau sind im allgemeinen durch das Mutter-Sein auf eine ganz andere Grundlage gestellt als die des Mannes. Vereinigt sich z. B. mit der Arbeit des Forschens und Lehrens auch noch die Aufgabe der Mutter, dann übersteigt das menschliche Kräfte und Möglichkeiten.

Das Mutter-Sein erfüllt sich niemals in sich selbst, und dadurch berührt sich die Aufgabe der Frau in der Kirche so stark mit dem Wesen der Kirche selbst, sie stellt dadurch einen Teil dieses Wesens dar. Daher braucht sie auch nicht durch einen eigenen Weiheakt in ihr Amt als Mutter berufen zu werden. Weil die Kirche ein mitwirkendes Prinzip ist, dürfen wir sie als Mutter bezeichnen. Christus wirkt in ihr und zieht sie zur Mitwirkung heran. Das wird als der tiefste Grund dafür angesehen, dass die Frau nicht Priester sein kann, denn damit wäre die eigentliche Bedeutung der Frau in der Kirche aufgehoben und damit ein Teil des Wesens der Kirche, dessen symbolhafte Darstellung der Frau anvertraut wurde. Die Frau ist vor allem berufen, das verborgene Christusleben in der Kirche zu symbolisieren. Sie soll das Apostolat des Schwei-

gens erfüllen. Auch im Leben der Kirche ist das Verborgene und Stille der eigentliche Mutterschoss aller Dinge. Das mütterliche Apostolat der Frau ist hier in seiner tiefsten Tiefe angedeutet. Unserer Zeit mit ihrer Extrovertiertheit und Oberflächlichkeit, mit ihrem Säkularismus und ihrer Gottentfremdung ist es vorbehalten, im Wesen dieses Apostolates der Frau eine Diskriminierung zu erblicken.

Gott hat den Menschen als Mann und Frau erschaffen. Das ist auch für die Heilsordnung des Neuen Testamentes von Bedeutung, wenn wir nicht die Einheit der Offenbarung in Frage stellen wollen. «Christus ist der Bräutigam, die Kirche seine Braut. Als Stellvertreter und Mitarbeiter Christi müssen auch die Apostel und deren Nachfolger in eine ähnliche Stellung zur Kirche treten. Sie sollten den einen Bräutigam der Kirche sinnbildlich darstellen. Dafür konnten naturgemäss nur Männer in Frage kommen[31].» Die Frau kann darum nicht Priester sein, sie kann nicht Vater sein für das göttliche Leben im Geist, sondern ihr Wirken liegt in ihrem Sein selbst. Sie ist nicht berufen, die Aufgabe des Logos zu erfüllen, sondern sie hat das empfangene Leben zur Reife zu bringen, sie hat Geist-Trägerin zu sein und gestaltende Liebe, wie wir sie bereits in der apostolischen Zeit antreffen.

Die Frau ist vom Priestertum ausgeschlossen nicht wegen etwaiger Minderwertigkeit, sondern wegen ihres Andersseins und ihrer Anderswertigkeit, die auf einen andern Weg weist als in das priesterliche Amt. Es müsste allerdings eine Selbstverständlichkeit sein, Frauen in kirchliche Leitungsgremien, wie Kirchenvorstände und Synodalräte zu berufen. Gleichberechtigung heisst noch nicht gleiche Funktion. In der Auffächerung der kirchlichen Dienste muss und wird die Frau die ihr gemässe Stellung finden. Vor allem sollte sie sich mehr als bisher in der theologischen Wissenschaft engagieren, wo sich in letzter Zeit in Forschung und Lehre einige Frauen beachtlich zu betätigen wussten.

Das Pastoralkonzil der römisch-katholischen Kirche der Niederlande hat erklärt: «Es ist wichtig, die Frau so bald wie möglich in alle kirchlichen Aufgaben einzugliedern, bei denen ihre Mitwirkung wenige oder geringfügige Probleme stellt. Die Entwicklung könnte bis zu einem Vorstoss der Frauen zu allen kirchlichen Funktionen erfolgen, ja bis zur Möglichkeit der Feier der Eucha-

---

[31] G. Bichlmair, Der Mann Jesus, 1946², Seite 118.

ristie[32].» Das entscheidende Problem ist aber aus den angeführten Begründungen gerade die Feier der Eucharistie. In den andern Aussagen dieser Erklärung ist kein Widerspruch zu dem zu sehen, was bereits gefordert wurde. In den altkatholischen Bistümern sind allenthalben Frauen in die leitenden Gremien wählbar. Allerdings stellt sich mit Recht die Frage, ob der Frau nicht auch innerhalb der Liturgie gewisse Dienste offenstehen müssten.

Bislang waren alle früher lebendigen Dienste in der Kirche, die aus dem apostolischen Amt hervorgegangen waren, mehr oder weniger eingefroren und zu Durchgangsstufen geworden, einschliesslich des Diakonates. Hier eröffnen sich jedoch neue Möglichkeiten. Daher ist es sicherlich zweckmässiger, die sogenannten «niederen Weihen» nicht einfach abzuschaffen, sondern mit neuem Leben zu erfüllen, da in ihnen unter Einschluss des Diakonates auch die Frau ihr gemässe Aufgaben erfüllen könnte. Nach ihrem gegenwärtigen Bildungsstand ist sie nicht nur imstande, sondern geradezu berufen, Lesungen vorzutragen, den Gesang zu leiten und vorzubeten. Es stünde auch gar nichts im Wege, sie je nach ihrer Ausbildung predigen zu lassen. Inzwischen hat sie sich längst als Religionslehrerin, als Fürsorgerin, Krankenpflegerin und Seelsorgehelferin bewährt, nur wurden diese Dienste zuwenig in ihrem eigentlichen und in der Urkirche gegebenen Sinn erkannt. Es gab damals wie heute das Problem der unverheirateten Frau – als Jungfrau oder Witwe –, und Paulus löst es in seiner Weise, indem er diese Frauen mit kirchlichen Aufgaben betraut, die ihrer fraulich-mütterlichen Prägung besonders entsprechen. Wir finden die Stände der Witwen und Jungfrauen, ja auch das Amt der Diakonisse, die weitgehend den Diakonen gleichgestellt ist und teilweise sogar, vor allem im Osten, zum Klerus gezählt und durch Handauflegung geweiht wird. Notwendig war ihr Dienst vor allem bei der Taufe erwachsener Frauen. Ihre sonstigen Aufgaben bestanden ausser in Gebet und Fürbitte in der Hilfe bei der Frauenkatechese, in der Pflege von kranken Frauen, von Armen und Gefangenen und in der Hausmission. Nach K. Algermissen[33] scheint der Witwenstand der Urkirche als asketisch-seelsorglich-karitative Einrichtung mit dem Amt der Diakonisse im wesentlichen eins gewesen zu sein. Neben Witwen wurden auch unverheiratete, später auch verheira-

---

[32] Herder-Korrespondenz 1970, Seite 130.
[33] K. Algermissen, Diakonissen in LThK, Band 3, Sp. 327–328.

tete, enthaltsam lebende Frauen als Diakonissen zugelassen, auch sehr bald schon Sklavinnen, jedoch keine wiederverheirateten Witwen[34].

Im 6. Jahrhundert gab es an der Hagia Sophia in Konstantinopel unter der Leitung eines Bischofs rund zwanzig Diakonissen. In den alten Ritualbüchern der griechischen Kirche wird die Weihe der Diakonissen als *χειροθεσία* bezeichnet. Sie dürfen die Stola tragen, am Altar mit Darreichung des Kelches kommunizieren, den sie selbst wieder auf den Altar zurückstellen dürfen. Trotzdem hat auch die Ostkirche immer wieder wie das erste Nicaenum (can. 19) betont, dass die Diakonissenweihe keine geistliche Vollmacht übertrage, demnach nur ein Sakramentale sei[35].

In der westlichen Kirche hat sich ein der Diakonissenweihe ähnlicher Ritus bei der Jungfrauenweihe der Kartäuserinnen erhalten, die dabei Manipel und Stola erhalten, jedoch nur die Epistel singen dürfen[36].

Mit dem Aufkommen des Mönchtums und der Frauenorden traten die Diakonissen mehr und mehr in den Hintergrund und starben schliesslich aus. Nähere geschichtliche Einzelheiten können kaum erhoben werden. Ob die Diakonissenweihe ein Sakrament war, müsste im Hinblick auf die noch nicht klar geprägte Fassung des Sakramentsbegriffs in der damaligen Zeit geprüft werden. Denn das Amt der Diakonisse ist bereits erloschen, als der Sakramentsbegriff im 12. Jahrhundert fixiert wird, wie wir ihn gegenwärtig verwenden. Wenn sich auch die Diakonissenweihe als Sakrament geschichtlich nachweisen liesse, so wäre sie trotzdem kein Argument für die Weihe von Frauen zu Priesterinnen. Auch die Berufung zum Priesteramt, die viele Frauen heute zu verspüren behaupten, ist allein nicht entscheidend, da niemand ein Recht darauf hat, die Priesterweihe zu empfangen, wenn die Kirche in der von Christus

---

[34] A. a. O.

[35] Vgl. Hippolyt, Trad. Ap. cap. 37 und 47; syr. Didasc. cap. 14f.; Laodicea cap. 11; Epiphanius, Haer. 79, 4; Nicaenum I cap. 19; Plinius ad Traianum cap. 112.

[36] Raming, a. a. O., Seite 83, Anm. 57. Früher konnten die Kartäuserinnen sicherlich auch das Evangelium singen. Hier ist der Verf. beizupflichten, der nächste Satz der Anmerkung ist jedoch bezeichnend für manche ihrer Beweisführungen: «Wenn ihnen beim Anlegen des Manipels vom Bischof gesagt wird, handle mannhaft!, so dürfte sich darin die absurde Vorstellung ausdrükken, dass Akte wie Evangelium- und Epistel-Lesen das Wesen der Frau an und für sich übersteigen und eigentlich nur dem Mann als dem ‚Vollmenschen' vorbehalten sind.»

übertragenen Autorität dieses Amt verweigern muss. *Das Verbot der Frauenordination ist in der heilsgeschichtlichen Funktion der Geschlechter verankert.* Das Priesteramt muss der Frau darum auch bei fortschreitender Emanzipation verschlossen bleiben. *Das beruht nicht auf geschlechtsspezifischen Unterschieden, auch nicht auf menschlich weniger guter Eignung, daraus könnten höchstens konveniente Gründe gewonnen werden, sondern einzig und allein auf dem Willen des Erlösers Jesus Christus, der einheitlich und ohne Unterbrechung von den Aposteln und den nachfolgenden Jahrhunderten befolgt wurde.* Die von den Befürwortern der Frauenordination vertretene Meinung, «dass die Stellung der Frauen in der Kirche nicht auf ein göttliches Gebot zurückgeht, sondern auf die soziologischen Gegebenheiten der Gesellschaften, in denen sich seinerzeit Kirchen entfalteten», wäre erst einmal zu beweisen[37].

IX

Über die Gründe praktischer Art gegen das weibliche Priestertum äusserte sich eine bedeutende Frau, die allerdings wie andere von Ida Raming folgendermassen disqualifiziert wird: «Wenn Frauen zuweilen diese Vorstellung von ihrem Wesen bestätigten, so ist das keineswegs ein Beweis für die Richtigkeit der Auffassung; denn als manipulierter unfreier Mensch war und ist die Frau vielfach noch nicht in der Lage, über sich selbst in eigenständiger und kompetenter Weise etwas auszusagen[38].» Bei all diesen Aussagen handle es sich um eine Rekapitulation von «Männertheologie», die aus der mangelnden Eigenständigkeit der Frau resultiere[39]. Trotzdem soll hier wenigstens die Genannte, es handelt sich um Ida Friederike Görres, zu Wort kommen. Sie schreibt: «Selbst Verfechterinnen der Priesterin können kaum fordern, dass nur Mannweiber oder Neutren hier zugelassen würden. Die ‚weibliche' Frau würde gerade ihre besonderen und wertvollen Begabungen, die sie anderswo segensreich und unentbehrlich entfalten kann, hier eher als Handicap denn als Förderung erfahren, und ihre typischen Schwächen als haushohe Hindernisse.» – «Die Frau mit ihrem Drang, alles ‚persönlich zu nehmen', auf sich zu beziehen, den andern in ihr Gefühlsleben herein-

---

[37] Camilla Härlin, «Die Kirche und das Rollendenken», in: Cancik-Cancik, Lindemaier, Scherff, Härlin, Grohmann, «Frau in Kirche und Gesellschaft», 1972, Seite 108.

[38] Ida Raming, a.a.O., Seite 224.

[39] Ida Raming, a.a.O., Seite 224, Anm. 7.

zuholen, ihn für sich zu interessieren, ins Detail und ins Intime zu gehen, ihn durch Affekte zu beeinflussen, ihn festzuhalten – sie wäre hier schwer überfordert.» – «Allein schon die unbewusste und ungewollte Ausstrahlung der Weiblichkeit ist ein Phänomen, das sich dem Willen und der Kontrolle der Trägerin ebenso entzieht wie die männlichen Reaktionen, die sie auslöst.» – «Wer nur etwas Erfahrung, nüchterne Menschenkenntnis, Phantasie und, nicht zu vergessen, Humor besitzt, könnte, ohne den Punkt auf jedes i zu setzen, wohl abschätzen, wieviel peinliche, groteske, heikle, komische und vollends unerträgliche Situationen sich zwangsläufig ergeben müssten[40].»

Ganzheitliches Denken ist auf die Realitäten gerichtet, die unabhängig von allem Denken und Wollen bestehen. Es ist metaphysisch aus Notwendigkeit und weiss daher um die Bindung der unsichtbaren Übernatur an die Formen des sichtbaren irdischen Daseins, wie sie im Gottmenschen Jesus Christus grundgelegt sind und in den Sakramenten und ganz besonders im Priestertum in Erscheinung treten. Dazu wird sich dieses Denken des organischen Einheitszusammenhangs der geschichtlichen Entfaltung des Glaubens bewusst bleiben und die Kirche immer als den fortlebenden Christus in ihrem sakramentalen Wesenskern erfahren. Die einseitige Ausserachtlassung der Tradition, die ja nicht nur Lehre, sondern auch Praxis ist, wird den Wachstumsgesetzen des von Christus geschenkten Lebens nicht gerecht. Sie zeigt sich gerade in der Argumentation für das Priestertum der Frau und ist eine bedauerliche Folge der subjektivierten und atomisierten Denkgewöhnung des Menschen der Gegenwart, der vielfach die Fähigkeit zu lebendiger Wirklichkeits- und Ganzheitsschau verloren hat. Ihm fällt daher trotz dahinzielender Vernunftgründe der Weg zur gläubigen Anerkennung eines wesensmässig unsichtbaren und übersinnlichen Seins ausserordentlich schwer. Es gibt nur eine Wahrheit, die nur durch eine ungetrübte Gesamtschau gewonnen werden kann.

Auffallend in der Argumentation für das Priestertum der Frau ist das Ausweichen in nichttheologische Motive. Man sieht im Priestertum, wie bereits dargelegt, eine Ordnungs- und Jurisdiktionsfunktion, die selbstverständlich auch von einer Frau wahrgenommen werden kann. Zahlreiche Frauen beweisen in Leitungsfunktionen ungewöhnliche Begabungen und entwickeln oft ein erstaun-

[40] Ida Friederike Görres, «Über die Weihe von Frauen zu Priesterinnen», in: Der christliche Sonntag, 1965, Seite 199.

liches Organisationstalent. Schliesslich gibt es in den Frauenorden Oberinnen und Äbtissinnen mit weitreichender Jurisdiktion. Eine Frau könnte durchaus einem Pfarramt mit seinen Verwaltungsaufgaben vorstehen, ohne dabei Priester zu sein. Könnte die Frau jedoch im priesterlichen Amt ihre Erfüllung finden, zu dem sie nach dem göttlichen Willen nicht berufen sein kann? Wenn es in der Geschichte der Kirche, und dies gleich in ihren Anfängen, sogar zum Verbot liturgischer Dienste seitens der Frau gekommen ist, dann beruhte das sicher nicht auf einer Minderbewertung der Frau, sondern auf Missständen, die dadurch verursacht worden waren. Wenn Paulus hart dagegen auftreten muss und beispielsweise der Frau beim öffentlichen Auftreten zu liturgischen Diensten den Schleier vorschreibt, dann müssten auch in der Gegenwart besondere Ordnungen gelten z. B. bezüglich der Kleidung der Frau, wenn man sie dazu heranziehen will, Lesungen zu halten, vorzubeten oder gar die heilige Kommunion austeilen zu lassen[41]. Dabei waren die liturgischen Dienste in den paulinischen Gemeinden, die von der Frau wahrgenommen wurden, niemals priesterliche Dienste.

Muss zum Schluss noch darauf hingewiesen werden, dass die gegenwärtige Krise der Theologie, die durch die wachsenden Einflüsse der existenzialistischen und neomarxistischen Philosophie verursacht wurde, nur durch Rückkehr zu Innerlichkeit und echter Devotio überwunden werden kann, durch eine Theologie «auf den Knien», gerade auch in dieser Frage? Wir werden nicht säkularistisch vorgehen können und dürfen. Analog gelten hier Sätze, die zu einem andern theologischen Problemkreis geschrieben wurden: «Alle Scholastiker, die Gott dachten, waren Priester oder Mönche, die Tag und Nacht beteten. Ihre Gedanken ... kamen eben als Nachdenken auf wirkliches Handeln, auf einen tätig ergriffenen Lebensweg. Anderseits erklärte mir einer meiner Studenten offen in seiner Examensarbeit: ‚Ich habe nie gebetet und weiss nicht, was Gebet ist und bedeuten soll.' Es ist verboten und wäre Gotteslästerung, mit diesem Jungen die Gottheit Christi zu diskutieren. Er muss erst hineingeworfen werden in gemeinsame Erfahrung begeisterten Lebens, bevor wir zu ihm von dem Geist hinter allen Begeisterungen sprechen dürfen»[42]. Das Gebet entspringt aus lebendigem

---

[41] In einer römisch-katholischen Pfarrei teilte ein Mädchen im Minikleid die Kommunion aus.

[42] E. Rosenstock-Huessy, Des Christen Zukunft oder Wir überholen die Moderne, 1965, Seite 130.

und demütigem Glauben, der allein die volle Erfassung der Wirklichkeit garantiert. Ein neues und vertieftes Verständnis der Frau und ihrer Dienste in der Kirche ist jedoch unabweisbar. Es wird erreicht werden, wenn man Bedeutung und Umfang des apostolischen Amtes besser zu erkennen sich bemüht, wenn man aus den unversiegbaren Quellen der Heiligen Schrift und der einmütigen Überlieferung der Kirche schöpft. Wird die Kirche wieder als örtliche Kultgemeinschaft in vertikaler und horizontaler Dimension erfahren, so wird auch eine grössere Vielgestaltigkeit des kirchlichen Lebens möglich sein und die Mitverantwortung aller und ihre Mitwirkung, auch der Frauen, selbstverständlich werden an der Stelle und in der Rolle, die ihnen von Gott zukommt[43].

Bonn *Kurt Pursch*

---

[43] Weitere Literatur: J. Brothers, Frauen im kirchlichen Amt. Concilium 1972, Seiten 760ff. – H. Cancik, Die neutestamentlichen Aussagen über Geschlecht, Ehe, Frau, in: Cancik-Cancik, Lindemaier, Scherff, Härlin, Grohmann, «Frau in Kirche und Gesellschaft», 1972. – F. X. Durwell, Priestertum und Kirche. Theologie der Gegenwart 1970, Seiten 10ff. – R. van Eyden, Das liturgische Amt der Frau. Concilium 1972, Seiten 107ff. – E. Gössmann, Die Frau als Priester. Concilium 1968, Seiten 292ff. – L. Goppelt, Jesus und die «Haustafel»-Tradition, in: Orientierung an Jesus, 1973 (Festgabe für Josef Schmid). – H. Harmsen, Die Frau heute – Fragen an die Kirche. Theologie der Gegenwart 1966, Seiten 71ff. – G. Heinzelmann, Wir schweigen nicht länger, 1964. – F. Leist, Liebe und Geschlecht, 1970. – X. Léon-Dufour, Die Evangelien und der historische Jesus, 1966. – J. Th. Münch, Sollen Frauen in der Kirche schweigen? Der christliche Sonntag 1965, Seite 261f. – Dies., Katholische Priesterinnen. Ebd., Seiten 325ff. – F. X. Remberger, Priestertum der Frau? Theologie der Gegenwart 1696, Seiten 130ff. – M. C. Vanhengel, Die Rolle des Priesters in der Symbolik der Sakramente. Theologie der Gegenwart 1966, Seiten 137ff. – A. Wikenhauser/J. Schmid, Einleitung in das Neue Testament, 1973. – T. Wolff, Studien zu C. G. Jungs Psychologie, 1959.

In der hier und in den Anmerkungen aufgeführten Literatur sind gleicherweise Gegner wie Befürworter des Priestertums der Frau berücksichtigt worden, doch gerade durch die Vertreter des gegenteiligen Standpunktes wurde ich in meiner Ansicht bestärkt, indem aus den von ihnen angestellten Überlegungen und den von ihnen angeführten Tatbeständen entgegengesetzte Konsequenzen zu ziehen waren. Zu den einzelnen Abschnitten werden weitere Einzeluntersuchungen von Nutzen sein, die naturgemäss im Rahmen eines solchen Beitrags nicht möglich waren.

Systematische Überlegungen zur Amtsgnade

Von Peter Amiet

Vorbemerkungen

Der Begriff der Amtsgnade ist von keiner kirchlichen Instanz umschrieben worden. Auch das Konzil von Trient, zu dessen Zeit dieser Begriff umstritten war, sagt unter Verweis auf 2. Tim. 1, 6/7 nur, es würde in der Ordination Gnade gegeben (Denz. 959), wobei diese Aussage unter dem Vorzeichen der Rechtfertigungsfrage steht (Denz. 843a), und stellt dann unter Anathem wer sagt, es würde durch die Ordination der Heilige Geist nicht gegeben (Denz. 964). Auch später findet keine Bildung einer präziseren sententia communis statt[1].

Die vom Tridentinum bekämpften reformatorischen Positionen sind alles andere als eindeutig. Luther, Melanchthon und Calvin (und bis heute wohl die meisten evangelischen Ordinationsformulare) können durchaus von einer Geistmitteilung bei der Ordination reden. Daher lässt sich mit einiger Gewissheit nur sagen, dass das Tridentinum kaum mehr tut, als an der allgemeinen Auffassung festzuhalten, es würde bei der Ordination irgendwie eine Geistesgabe mitgeteilt, ohne dass diese Gabe näher umschrieben würde.

Diese allgemeine Auffassung scheint praktisch – ausser bei Sekten – nur von neueren evangelischen Theologen abgelehnt zu werden, sonst aber der ganzen Christenheit eigen zu sein.

Wenn man allerdings beachtet, dass die Reformatoren in Gegnerschaft zu bestimmten Lehrmeinungen scheinbar auch undifferen-

---

[1] Dabei mag die Frage der Geschaffenheit der Amtsgnade in eine seltsame Spannung zum Tridentinum geraten, welches für unser Problem nicht zwischen Spiritus Sanctus und Gratia unterscheidet. Ludwig Ott (Grundriss der Dogmatik, 4. Aufl., Freiburg 1959, S. 544) nennt die Amtsgnade «Vermehrung der heiligmachenden Gnade», wobei die heiligmachende Gnade eine «von Gott real verschiedene, geschaffene, übernatürliche Gnade» sei (S. 308; was allerdings nicht de fide sei, sondern sententia fidei proxima). Für die Amtsgnade wird auf Denz. 964 verwiesen, wonach nun der Heilige Geist selber die Amtsgnade zu sein scheint, also erschaffen wäre!

Das Problem der Geschaffenheit oder Unerschaffenheit der Gnade ist in meiner Untersuchung nicht behandelt. Es sei dazu verwiesen auf U. Küry in IKZ 50. Jg. 1960, 2. und 3. Heft. «Heiliger Geist, Kirche und Amt», These 3 (2. Heft, S. 114): «In seiner Kondeszendenz («Erniedrigung») ist der Heilige Geist Person und Gabe zugleich und wohnt in dieser Doppelung der Kirche ein bis ans Ende der Tage ...»

ziert die Weihegnade ablehnen konnten, so stellt sich die Frage, wieweit diese neueren reformierten Theologen mit ihrer Ablehnung auch nur bestimmte Lehrausformungen und nicht die Sache selber im Auge haben[2].

Die Frage des Konfessionsunterschiedes in diesem Punkt wird in einem besonderen Kapitel in ihrer Problematik gezeigt.

Es ist hier nun ganz allgemein die Frage gestellt, in welchem Zusammenhang das Problem der Amtsgnade mit dem Gesamt der Lehre stehe.

Hier wird versucht, einzelne Theologen nach diesem Zusammenhang (vor allem mit der Ekklesiologie) zu befragen.

Dabei zeigt sich als Hauptproblem die Frage nach der Zuordnung des Geistes zum Amt einerseits und zu den Laien andererseits. Unter verschiedenen Gesichtspunkten wird dies Problem behandelt in den Kapiteln «Die Spannung: Amt – Geist», «Zur ‚Amtsgnade' der Laien» und «Gibt es nichtordinierte Glieder der Kirche?».

Vor allem bei der Theologie Karl Barths und dann wieder bei der Frage der Unfehlbarkeit des Papstes (einem Sonderfall der «Amtsgnade», wenn dieser Begriff allgemeiner als üblich genommen wird – wie es hier angestrebt wird – als die Zugehörigkeit des Geistes zum Amt) erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis der Lehre zum Lehrer, welche Frage im Kapitel «Zur Priorität der Autorität einer Person vor der einer Lehre» untersucht wird.

Als Einzelfrage wird in einem Kapitel ein Blick auf das filioque-Problem geworfen.

Weiter wird die Handauflegung bei der Ordination als Darstellung der Geistmitteilung betrachtet im Kapitel «Zur psychologischen Struktur der Handauflegung». Dem liegt die Annahme zugrunde, es müsse das theologische Reden der Art des kirchlichen Handelns und dieses wiederum dem vom Schöpfer vorgegebenen (und durch die Inkarnation bejahten) menschlichen Bereich entsprechen. Wenn dies

---

[2] Bei Karl Barth ist einerseits deutlich, dass er die römisch-katholische Lehre schlecht kennt, und andererseits, dass er in der Ablehnung recht weit geht. Ganz kommt aber auch er nicht ohne die Forderung nach einer gewissen Amtsgnade aus, bloss dass es ihm nicht mehr möglich ist, diese mit der Ordination verbunden zu sehen. Er begründet sie nicht christologisch, sondern in einer Weise, die man vielleicht – vage genug – pneumatologisch oder theistisch nennen könnte.

Die konfessionskundliche Frage, wie sich dies Problem allgemein auf reformiert-protestantischer Seite zeige, ist in dieser Untersuchung nur am Rand berührt.

gezeigt werden kann, ist für jenes, das theologische Reden, eine gewisse Bestätigung gefunden.

Ein kleines Kapitel versucht, die – vor allem in antikatholischer Polemik – etwa vorhandene Frage nach Magischem bei der Ordination in ihrer Problematik bewusstzumachen.

Beigefügt ist eine Exegese der Timotheusstellen zum Amtscharisma. Es seien noch ein paar Bemerkungen zur Wahl der 4 besonders untersuchten Theologien gemacht:

Alle 4 Theologen sind bedeutende Vertreter ihres Faches, die zu unserem Problem notwendige Anliegen vertreten. Es ist hier nicht versucht worden, diese 4 Theologien selber darzustellen. Vielmehr sind sie Anlass, eine Diskussion durchzuspielen. Dabei werden diesen Theologen selber eigene Anliegen mit ihren übrigen Gedanken konfrontiert, wozu ich jeweilen meine Fragen beitrage.

Die Theologie von K. Barth wurde gewählt als Beispiel einer Theologie, die zur Gemeinschaft suchen möchte, aber dem Individualismus verhaftet bleibt, was wohl deshalb der Fall ist, weil die Amtsfrage verdrängt wird.

Die von Paul Althaus weiss um die Strukturiertheit der Kirche und um das Amt, lehnt aber die successio episcoporum zugunsten einer successio fidelium ab.

Die von Michael Schmaus kennt alle Elemente der katholischen Lehre. Hier wird rückgefragt, wie sich das (besonders von Karl Barth betonte) Anliegen, die Bedeutung der Laien und ihrer Geistbegabung zu sehen, darstelle.

Dass auch M. J. Scheebens Theologie untersucht wurde, geschah, weil er z. T. in Grundbegriffen der Gemeinschaft denkt, wie sie zur Familie gehören, z. B. «Vater», «Mutter», «Bräutigam» u. a. Scheeben tut damit etwas, das dem hier im Kapitel «Zur psychologischen Struktur der Handauflegung» Versuchten ähnlich ist. Bei Scheeben ist ein Wissen darum, dass die Theologie, wenn sie die Lehre vom Inkarnierten sein will, ihre Bezüge zu andern Gebieten hat (wie sie heute von der Anthropologie, Psychologie, Soziologie usw. untersucht werden).

Der Leser ist nun eingeladen, sich in den Gang dieser «Diskussion» einzulassen.

Ein besonderes Licht kann auf die Frage nach der Amtsgnade fallen, wenn sie gegenüber der Ekklesiologie und Pneumatologie Karl Barths gestellt wird.

Barths Ekklesiologie trägt stark individualistische Züge. Es sieht bei ihm so aus, als ob der Heilige Geist nicht in der Kirche als ganzer als vielmehr nur in den einzelnen Christen wohne. Diese Beobachtung ist verwunderlich, wenn man sich vor Augen hält, wie sehr Barth immer wieder die Gemeinschaft betont[3]. Barth empfindet den Individualismus der Christen als Not. Aber er kommt nicht über die blosse Betonung dessen hinaus, dass man nur als Glied der Kirche Christ sein könne[4]. Er zieht aus diesem Satz keine Konsequenzen für die gegenseitige Zuordnung der Christen und damit für die Struktur der Kirche.

Wenn wir beim «Christozentriker» Barth nach dem christologischen Gehalt der Gemeinschaft der Christen, der Kirche, fragen, so finden wir nicht einmal eine Andeutung dieses Problems.

Man kommt nicht darum herum, Barths Ekklesiologie eine individualistische und theistische zu nennen, bloss dass diese Charakterisierung – wie durch zwei unorganisch beigefügte Fremdkörper – abgeschwächt wird durch die erwähnte Betonung dessen, dass man nur als Glied der Kirche Christ sein könne, und durch die Beifügung des – für die Struktur der Kirche bedeutungslosen – Schriftprinzips, das wie eine leere Forderung erwähnt wird.

Nur in zweierlei Hinsicht behandelt Barth die Struktur der Kirche: Einmal negativ in Abgrenzung gegen das Papsttum und

---

[3] Z.B. Kirchliche Dogmatik IV, 1, S.768: «Zum Glauben und zur Gemeinde hinzugetan werden, ist eins und dasselbe. Es gibt also nicht zwei Aussonderungen, Unterscheidungen, Auszeichnungen: eine individuelle für sich und also die Erschaffung von gewissen Homines sancti, deren Existenz dann wohl auch Selbstzweck sein und dem, der sie beruft, und ihnen selbst genügen könnte – und dann noch eine in ganz anderer Richtung notwendige und sinnvolle kollektive, die Sammlung und Sonderung dieser einzelnen Christen zur Gemeinde.» Dabei gilt: «Das Kollektiv ist der Sinn, das Individuum die Form der subjektiven Rechtwerdung der Versöhnung durch das Werk des Heiligen Geistes.» «Die Gemeinde lebt in den Christen, die Christen leben in der Gemeinde und so lebt Christus inmitten der Welt. So sind sie in und mit ihm heilig.»

[4] An dieser Feststellung ändert es nichts, wenn Barth die beiden Begriffe des Bruderseins der Christen füreinander und des gegenseitigen Dienens gebraucht; denn er erläutert diese Begriffe nicht, obwohl sie alles andere als klar sind. Wie er übers Dienen redet, muss geradezu als grotesk gesehen werden (S.782f). S. unten S. 179, Anm. 19.

dann (im selben Zusammenhang), indem er eine Ordnung der überregionalen Verbindung von Gemeinde zu Gemeinde als möglich, aber nicht als wesensnotwendig sieht[5].

Barth interessiert an der Kirche besonders dies, dass *das Credo ecclesiam kein Ausweichen in die unsichtbare Kirche erlaube*, um so vor den Schwierigkeiten der sichtbaren auszuweichen. Vielmehr gelte nur in der Bejahung der sichtbaren Kirche das Paradox des Glaubens. Es gehe eben nicht um ein Feststellen der Kirche, sondern um ein An-sie-Glauben. Die Kirche ist stets zugleich sichtbar und verborgen. Sie ist bloss eine menschliche Gemeinschaft unter andern und dennoch zugleich christliche Gemeinschaft. Die Kirche ist nicht nur in der Welt, sondern sie müsse auch in der Welt sein. Das ist die eine Seite des genannten Paradoxons[6].

Abgesehen von konfessioneller Polemik scheint Barths Interesse an der Kirche auf dreierlei konzentriert zu sein: 1. Die Gültigkeit des 2. auf Christus bezogenen und 3. in der Welt seienden Glaubens. Diese drei Punkte sind jeweilen im Hinblick auf einander betrachtet. Das In-der-Welt-Sein wird nicht entfaltet, sondern nur vor der Frage gesehen, ob es von Gott angenommen sei oder nicht (Gültigkeit) und ob es auf Christus bezogen sei, welche Beziehung allein im individuellen Glauben und im Schriftprinzip liegt. Mit der Frage nach der Gültigkeit fällt die nach der unsichtbaren Kirche zusammen. Mit diesem Punkt verbunden ist die Frage nach der Freiheit und Majestät Gottes. Dasselbe, was in diesen drei Punkten zusammengefasst ist, sagt Barth auch vom einzelnen Christen und seinem Glauben. Damit ist das Zusammensein der Christen in der Kirche eine Forderung und auch Behauptung, die entweder nur additiv oder als neues Paradox des Glaubens verstanden werden müsste. Bloss additiv wäre die Kirche (als blosse Summe aller einzelnen Christen), wenn jeder Christ mit den andern Christen nur über Christus verbunden wäre. Derart erschiene Christus wie ein Umweg von Christ zu Christ. So liesse sich die Kirche einem Rad ohne Reifen vergleichen, bei dem Christus die Nabe und die Christen die Speichen wären. Wenn dem so wäre, hätte es aber nur

[5] Dogm. IV, 1, S. 746f.

[6] Man sieht leicht, dass der Gehalt dieser wie der folgenden Aussagen nicht spezifisch von der Kirche gegenüber dem Individuum gilt, sondern ebenso fürs Individuum allein (statt Credo ecclesiam müsste man etwa sagen credo christianum esse). Wenn man die Behauptung «Christsein heisse Gemeindeglied sein» streicht, lässt sich das Kapitel «Die Zeit der Gemeinde» mühelos individualistisch verstehen.

mehr einen Sinn, auf dem Gebiet der Ethik von der Kirche zu reden. Es ginge nur mehr um die Pflicht zur gegenseitigen Liebe, welche Pflicht abgeleitet wäre von der Verbindung mit der gemeinsamen Nabe, dem gemeinsamen Glauben an Christus. Oder eben, dann gäbe es neben der Frage der Christuszugehörigkeit noch die der Zugehörigkeit zur Kirche. Nur wenn beide Bedingungen, die im letzteren Fall nicht in eins fielen, erfüllt wären, dürfte von Christsein geredet werden[7]. Es ist eindeutig (vgl. Anm. 3), dass sich Barth gegen beides verwahren würde. Solange er sich aber auf die drei genannten Fragen beschränkt, erscheint die Kirche wie eine formlose Masse von Individuen, die alle in gleicher Weise für sich und die andern Verantwortung tragen dafür, dass die Kirche auf den Heiligen Geist höre, gehorche und vor der Welt Zeugnis ablege.

Zur Frage der Gültigkeit kann Barth sagen, dass die Kirche ihr Zeugnis nicht selber als christliches bezeichnen könne. Die Kirche kann nur gehorchen. Sie kann sich auch nicht selber berufen. Derlei Aussagen haben bei Barth keinerlei Folgen für die Gestalt der Kirche. Dies Fehlen der Folgerungen lässt einen erstaunen, wenn man weiterliest: «Sie (d.i. die Kirche, die katholisch ist) hat als der mit seinem Haupt geeinte Leib Jesu Christi die Priorität vor ihren Gliedern und sie hat diese Priorität zu wahren: um des Hauptes, aber auch um der Glieder selbst willen[8].» Wie aber macht sie das, wäre zu fragen. Bei Barth fehlt ein autoritatives Amt und damit eine Strukturiertheit der Kirche. Dieser Mangel dürfte die Quelle der im folgenden gezeigten Widersprüche sein. Es sieht so aus, als ob alle einzelnen Gläubigen das tun müssten, wie Barth schreibt: «Alle tragen in derselben Weise für die andern in der Kirche Verantwortung» (s.o.). Wo bleibt dann aber die Priorität der Kirche? Bloss darin, dass alle zusammensitzen und ein Kirchenrecht schaffen, dem sie dann doch nicht unterworfen wären, da sie nur Gott unterstellt sind? Es müsste, wenn die Christen Barths Ansicht ernst nähmen, Massentyrannei die Folge sein, oder dies, dass eben alle auf das Haupt selber hörten, womit «Priorität der Kirche» ein missverständlicher Ausdruck für die Priorität Christi (oder des Heiligen Geistes) wäre. Christus (der Heilige Geist) allein hätte obige Verpflichtung zur Wahrung der Priorität. Jeder ein-

[7] S. Anm. 3, «Das Kollektiv ist der Sinn». Das kann ethisch oder pneumatologisch verstanden werden, wobei Barth weder das eine noch das andere sagt.

[8] Dogm. IV, 4, S. 788.

zelne müsste sich stets im Gewissen fragen, ob und wie er berufen sei. Das hiesse dann fürs christliche Zeugnis (das man so besser nicht kirchliches nennte), dass der Zeuge nicht voll und ganz für sein Zeugnis einstehen könnte, sondern stets beteuern müsste, nicht er, sondern Gott entscheide, ob es gelte. Barths Betonung der Kirche will natürlich gerade das nicht. Da er aber ein von Gott eingesetztes autoritatives Amt verwirft, kann er die Schwierigkeit nicht beheben. *In der Immanenz steht damit der Christ nur sich selber gegenüber und kann den andern auch nur auf das Gegenüber zur Transzendenz, schon gar nicht aber auf das Gegenüber innerhalb der sichtbaren Kirche verweisen.*

Es ist deutlich, dass so bloss verbal behauptet werden kann, Gott wohne in der Gemeinschaft der Kirche, wohnt er doch nur in der individuellen Beziehung eines jeden zu sich.

So bleibt auch die Betonung der *Selbigkeit der Kirche durch alle Zeiten und Orte*[9] rein verbal. Über eine bloss verbale Beteuerung führte die Erwähnung der Taufe (die nach dem Wegfall des tradierten Amtes auch bei Barth bleibt) hinaus, doch unterlässt Barth in dem Zusammenhang jeden Hinweis auf sie.

Barth sieht nur in den Aposteln von Gott gesetzte Autoritäten. Danach würde die Selbigkeit der Kirche mit deren Tod eine Änderung erfahren haben, indem seither in der Kirche die Vaterstruktur fehlte.

Zur apostolischen Sukzession[10], [11]

In konfessioneller Abgrenzung sieht Barth den Begriff der apostolischen Sukzession in der katholischen Kirche wie folgt: In der apostolischen Sukzession werde durch Handauflegung von Bischof zu Bischof seit den Aposteln apostolische Autorität, Lehrgewalt und Sendung weitergegeben. In ihr sei die Apostolizität einer Kirche begründet. Durch sie werde die apostolische Amtsgnade weitergegeben, die letztlich der Heilige Geist selber sei. Wo diese apostolische Sukzession anerkannt wird, bedürfe es nicht mehr des Heiligen Geistes noch des Credo ecclesiam. Da gehe es bloss um eine – supranaturale – Jurisprudenz, einen historischen Nachweis, not-

[9] Dogm. IV, 1, S. 790.

[10] Dogm. IV, 1, S. 798ff.

[11] Dem ganzen Abschnitt scheint die Vermutung zugrunde zu liegen, es gehe bei der apostolischen Sukzession um etwas wie Magie (vgl. hier das Kapitel «Handauflegung und Magie») und Garantie (vgl. die Kapitel «Zur Theologie von M. Schmaus» und «Zur Priorität der Autorität...»). Barth verwendet hier die beiden Begriffe Magie und Garantie nicht, doch liesse sich mit ihnen seine Ansicht wohl interpretieren, s. «supranaturale Instanz», «Naturkraft».

falls archäologische Ausgrabungen. Dem sei so bei den Römisch-Katholiken, den Orthodoxen, Anglikanern und auch bei protestantischen Pfarrern, die heimlich episcopi vagantes sind.

Barth fragt, ob dieser Heilige Geist, der da weitergereicht würde, tatsächlich der Heilige Geist sei, den die Apostel vom Herrn empfingen und in dessen Macht sie ihn verkündigt haben. Ist es der Heilige Geist, «der souveräne Gott, der, indem er als Geist weht, wo er will, der Menschen Herz erweckt zur Einigkeit des Glaubens und ihre Zungen zum Zeugnis von ihm – oder ist er etwas ganz anderes?» Geht es da um «die Folge der freien Gnadentaten, in welchen sich Gott der Vater und der Sohn zur Ehre Gottes des Vaters auch in dieser Zeit zwischen der Auferstehung und Wiederkunft immer aufs neue bezeugt..., oder reden wir von einer supranaturalen Substanz, die einmal in die Geschichte der Menschheit eingegangen und nun daselbst – etwa wie eine neu entdeckte Naturkraft – in die Hände und Macht bestimmter Menschen übergegangen... wäre?».

Gerade bei Barth aber erscheint der Heilige Geist, da die von ihm begründete Einheit nicht auch naturhaft sich gibt, als supranaturale Substanz, die die Lücke im Naturhaften ausfüllen muss, d.h. an die Stelle des Amtes tritt.

Die Amtsgnade zeigte sich demnach ohne rechten inkarnatorischen Zusammenhang. Die Kirche der Menschen ist in sich nicht ganz, sondern bedarf der Beifügung des Heiligen Geistes. Dieser ist nicht nur Kriterium der Echtheit und Gültigkeit der Kirche, sondern auch ein Teil von ihr. Er ersetzt das Amt. Er allein ist es, der Autorität hat (jedenfalls nach dem Tod der Apostel), fordert, sendet usw. In dieser Frage fehlt eine sichtbare Kirche. Der Geist allein ist es, der – mit Hilfe der Schrift (Barth erwähnt die Taufe, die endlich auch angeführt werden könnte, nicht) – den Zusammenhang mit dem Inkarnierten wahrt. Nur über die Bibel gibt es einen inkarnatorischen Zusammenhang mit Christus, nicht über Menschen.

Barth redet so, als ob die Vertreter der apostolischen Sukzession (die er alle in einen Topf wirft) behaupteten, alles Wirken des Heiligen Geistes geschähe nur durch sie[12], [13]. Demgegenüber sieht

[12] Ganz falsch ist das nicht, vgl. das Kapitel zu Scheeben.

[13] Barths Neigung zu strukturlosem und undifferenziertem Denken lässt ihn hier Amtsgnade und Heiligen Geist schlechterdings in eins sehen, was zwar (s. Denz. 959, verglichen mit 964) nicht völlig falsch ist, aber doch der allgemeinen nachtridentinischen Theologie widerspricht. Das differenziertere Reden auf katholischer Seite – auch in den Ordinationsformularen! – weiss um ein strukturiertes Walten des Geistes.

er das Wirken des Geistes ganz ohne sie[14]. Diese Behauptung wird durch Barths Bemerkung, es könne sich ja der Heilige Geist auch einem Amtsträger schenken, aber warum oder mit Vorliebe gerade einem solchen[15]? natürlich nicht eingeschränkt[16].

Das Amt erscheint wie eine beiläufige, vielleicht gar nicht nötige Erscheinung in der Kirche. Mit Christus steht es gewiss nicht in einer historischen, durchgehenden Verbindung. In einer solchen steht die Kirche überhaupt nur (durch die Taufe und) durch die Tradierung der Bibel.

Es sieht so aus, als ob mit der Inkarnation das Muster gegeben worden wäre, nach dem der Geist immer wieder neu wie nach einem Vorbild Kirche bilde und jeweilen überhaupt wieder werden lasse. Nebst der irdischen, gleichsam papieren-textlichen Verbindung durch die Bibel mit Christus gibt es nur die transzendente durch den Heiligen Geist. Da wo nun *Barth* nach der Ablehnung des katholischen Sukzessionsbegriffs, so wie er ihn versteht, *selber sagt, was er unter der Apostolizität der Kirche verstehe*, kommt er zu folgenden Aussagen: Wesentlich sind zuerst die Apostel, die Augenzeugen. Sie sind nicht Herren der Gemeinde, sondern Christus bedient sich ihrer. «Dass er das tut, darin besteht ihre Autorität, Macht und Sendung. Darin sind sie der Fels, auf den er seine Gemeinde baut.» «Und nicht sie bauen, sondern er baut». «Zeugen dessen, der selber nur gedient hat, können offenbar nur Menschen sein, die ihrerseits nur dienen.» «Dienen ist hier ein Hauptbegriff. Wer nun von Barth erwartete, er legte dar, was Dienen sei, wird allerdings enttäuscht. Es heisst praktisch nur – zahllos wiederholt – es sei nicht Herrschen). Die Person des Apostels wird betont. Nach seinem Tod bleibt aber nur sein Zeugnis, das in der Schrift (sowohl dem Alten Testament, zu dem die Apostel standen, wie im Neuen) niedergelegt ist. (Spätere Generationen stünden danach nicht mehr Zeugen, sondern doch nur einem Zeugnis gegenüber, wie sehr Barth auch die Person der Apostel betonen mag.) Für Barth gehört das Schriftprinzip engstens mit dem Begriff der Apostolizität zusam-

[14] In diesem Zusammenhang fragt sich, ob Barth nicht das filioque zugunsten eines a patre solo aufgeben müsste. Vgl. Anm. 97.

[15] Diese Frage wird verständlicher, wenn man bedenkt, wie auf katholischer Seite von der Amtsgnade geredet wird, die als Verstärkung oder Vermehrung der Heiligungsgnade gesehen wird.

[16] Eigenartig an dieser Polemik berührt, dass Barth sich mit keinem Wort gegen die in der reformierten Schweiz verwendeten Ordinationsriten wendet, die nun undifferenziert den Heiligen Geist (und nicht Gnade!) den VDM – und nicht etwa den Ältesten und der Gemeinde auch – zuwenden.

men. «Apostolisch und also wahr ist die Kirche da, wo ihre äussere Ordnung – das, was man das ‚Kirchenregiment' nennt – durch ihr Achten auf die Blickrichtung der Schrift auf alle Fälle so aufgelokkert wird, dass alle Beeinträchtigung der Herrschaft dessen, der allein ihr Herr sein kann, vermieden oder doch tunlichst zurückgedrängt und ausgeschaltet, dass seinem Regieren Raum gegeben wird. Ob das besser durch eine monarchische oder aristokratische oder demokratische Verfassungsform geschieht, ist eine sehr wohl aufzuwerfende, aber immerhin zweite Frage (Barth selber wirft sie nicht weiter auf). Ihre Gefahren haben alle diese Formen.»

Barth sagt, dass die Inkarnation darin ihre Konsequenz habe, dass die Kirche Leib Christi ist, dass Christus in ihr seine geschichtlich-menschliche Fortwirkung hat. Aber das bedeutet bei Barth nichts anderes, als dass die Kirche (nun eben doch = die Christen) die Schrift lesen und bedenken, sich ethisch recht verhalten und recht beten muss. Soziologisch hat das aber für die Kirche keine Konsequenzen. *Christi Gegenwart inmitten der Kirche* (die Barth sehr betont) *lässt sich als kirchliche Gegenwart nur behaupten.* Nachvollziehen lässt sie sich bloss so, dass man die Bibel liest, betet und ethische Verantwortung trägt und wahrnimmt. Bekennen kann man sie nur verbal, welchem Bekenntnis man durch die gute Tat Gewicht geben kann. Eine Gemeinschaft aber, die nur die Summe der christlichen Individuen wäre, kann dies nicht als Gemeinschaft bekennen. Dass es überhaupt eine solche Möglichkeit geben könnte, dass nämlich eben durch die Struktur der Kirche selber ein Bekenntnis abgelegt würde, sieht Barth offenbar gar nicht, weshalb er sie auch nicht verneint. Dies wird besonders deutlich, wo Barth sagt (S. 796f), dass Christus der Herr ist, müsse auch so bekannt werden, dass man zum Abendmahl gehe. Wenn irgendeinmal, so erwartete man jetzt, dass Barth zeigte, wie die Kirche nicht nur die Summe der christlichen Individuen sei. Doch fehlt jeder Ansatz dazu. Barth fährt einfach fort, in Parallele zum Abendmahlsbesuch zu betonen, dass man gemeinsam bekennen und beten müsse, wobei völlig offenbleibt, was «gemeinsam» sei.

Nach dem Gesagten erstaunt nicht, dass der Begriff der Amtsgnade nur nach seiner individualistischen Seite in den Blick kommt und damit entweder fragwürdig wird oder als Gnade (bzw. Heiliger Geist) schlechthin und undifferenziert gesehen und vom Amt gelöst wird[17].

[17] S. oben die Abweisung der Apost. Sukz.

Von knappen Ausnahmen abgesehen (Heiliger Geist als Geist der Einheit der Kirche, Verschiedenheit der Gnadengaben, beides nur angedeutet), interessierten Barth am Heiligen Geist in unserem Zusammenhang nur zwei Aspekte: 1. *Dass* man 2. *auf Christus* schaut; dass es überhaupt geschieht und dass es gültig geschieht, eben christozentrisch ausgerichtet ist, wobei man wirklich auf Christus nur blicken kann, wenn man von ihm durch den Heiligen Geist gefordert, berufen und gesandt ist[18].

Es ist nun zu fragen, *ob wir die Amtsgnade in Barths Theologie nicht auch unter andern Aspekten als kontroverstheologischen finden.* Das Wort «Amtsgnade» wird allerdings sonst nicht gebraucht. Die Sache kann sich aber doch zeigen.

Da Barth die Frage der Amtsgnade, wie wir gesehen haben, direkt als Frage nach dem Heiligen Geist sieht, müssen wir zuerst allgemein fragen, was Barth über das Verhältnis des Heiligen Geistes zur Kirche sagt. S. 780 ff finden wir dazu folgendes:

Der Heilige Geist beruft und sendet die Gemeinde, zu der er sich als zu seiner eigenen irdisch-geschichtlichen Existenzform bekennt. Der Sendungsauftrag besteht darin, dass die Kirche die vorläufige Darstellungsform der in ihm ergangenen Berufung der ganzen Menschenwelt sein muss (dies im Dienst an seinem prophetischen Wort). Der in ihm geschlossene Bund zwischen Gott und Mensch ist der erste und letzte Sinn der Geschichte der Kirche, dessen künftige Offenbarung ihre grosse, jetzt und hier schon wirksame und lebendige Hoffnung ist. (Was nichts anderes heisst, als dass man auf Christus schaut.)

Wie sieht nun diese Darstellung aus, wie sieht diese «irdisch-geschichtliche Existenzform» des Heiligen Geistes im Zusammenhang des Amtes aus? Dazu finden wir drei positive Aussagen:

1. So wie jeder eine Gnadengabe hat, haben etliche die Gabe der Führung. Ob die Gemeinde gerufen sei, diese anzuerkennen,

---

[18] Dogm. IV, 1, S. 803, erscheint dann das Wirken des Heiligen Geistes doch als strukturiertes: «Führer, Lehrer, Seelsorger sein (nun wird ein gewisses Verhalten gefordert) ... der und nur der wird sich in der Gemeinde als zum Führer Berufener erweisen: indem er es faktisch ist, nicht indem er es zu sein beansprucht oder mit der Würde eines solchen bekleidet ist. Die Freiheit des Heiligen Geistes, die christokratische Bruderschaft in diesem Sinn zu ordnen, solche faktische Führerschaft des Bruders für den Bruder nicht zu verhindern – das wird die Aufgabe und Sorge des rechten Kirchenrechtes sein.» Gibt das Kirchenrecht die Kriterien, wann diese faktische Führerschaft gültig ist?

wird nicht gesagt, es heisst nur, sie dürfte diese faktische Führerschaft nicht verhindern.

2. Als Kriterium, ob es christliche Führerschaft sei, wird das Schriftprinzip genannt. Indirekt muss man schliessen, das schriftgemässe Lehren (und wohl auch Handeln) sei das Kriterium. Dies ist zugleich die einzige irdisch-geschichtliche Beziehung zum Inkarnierten.

3. Die Führerschaft muss eine brüderlich dienende sein. Dies wird in negativer Abgrenzung näher bestimmt als Gegensatz zum Herrschen und Würde-Beanspruchen[19].

Zur ersten Aussage: Der Amtsträger ist von den übrigen Gemeindegliedern nur durch die besondere Begabung für eine gewisse Tätigkeit unterschieden. Das gilt in gleicher Weise für alle Gnadengaben. Wie alle Begabungen solche füreinander sind (vgl. Anm. 3), so auch die seine. Wenn wir dies mit einer katholischen Auffassung vergleichen, wonach die Amtsgnade Vermehrung der allen Christen geschenkten Heiligungsgnade sei[20], wobei ja für verschiedene Aufgaben auch andere Christen eine solche Vermehrung erhalten können, so finden wir einmal eine seltsame Übereinstimmung über die Konfessionsgrenzen hinweg. Um so auffälliger ist dann der Unterschied: Auf katholischer Seite wird gelehrt, die Amtsgnade werde durch die Ordination verliehen. Die Art der Verleihung hat damit einen ausgesprochen geschichtlich-inkarnatorischen Charakter. Bei Barth fehlt aber der Bezug auf den Inkarnierten gänzlich. Es drängt sich

---

[19] Dass es Barth bei dieser ausschliesslichen Forderung des Dienens und der Brüderlichkeit (was beides nicht erläutert wird) selber nicht recht wohl war, mag folgendes Zitat zeigen (Dogm. IV, 1, S. 782): «Gerade indem die Gemeinde in ihrem Herrn (exemplarisch für die ganze Menschheit) dieser Erhebung (sc. in die Niedrigkeit) teilhaftig ist, gerade indem sie mit ihm herrscht, kann sie und kann jeder Einzelne in ihr nur dienen, kann es sich in dem in ihr geltenden Recht – im Kirchenrecht – nur um die Richtigkeit ihres Dienstes handeln. Diese Bestimmung ist eindeutig, undialektisch, unumkehrbar. Es ist also in der Gemeinde nicht so, dass das in ihr geltende Dienstrecht doch auch noch allerlei Herrschaftsrecht nach sich zöge und das irgendwie neben sich hätte... Die Gemeinde ist – und es ist ein jedes ihrer Glieder – gefordert, schlechterdings zum Dienst gefordert... Sie hat für sich und es hat in ihr Keiner etwas für sich zu fordern. Berechtigtes Fordern kann für sie und kann in ihr immer nur das Fordern dessen sein, was dazu nötig ist, um dem gemeinsamen Gefordertsein zum Dienst gerecht zu werden ... nur das Herrschen, das selbst und als solches Dienst und nur Dienst ist... Es gibt da wohl auch Forderungen, die die Gemeinde an ihre Glieder und ihre Glieder an die Gemeinde oder eines ihrer Glieder an ein anderes zu richten hat.»

[20] S. z. B. L. Ott, Grundriss der Dogmatik, 1959, S. 544.

auch die Annahme auf, dass Führerschaft nach Barth zuerst in gleicher Weise zum politischen wie zum kirchlichen Führer befähige. Katholischerseits aber wäre es so, dass die Amtsgnade zuerst nur christlich-kirchlich sinnvoll und möglich wäre[21]. Es wäre aber eine Verkennung gerade des Bezugs zur Inkarnation, wenn dieser Gegensatz so verstanden würde, als hätte ein katholischer Ordinand keine vorgegebenen Bedingungen zu erfüllen. Auf der andern Seite ist bei Barth eine christliche Qualifizierung gegeben durch die Mitgliedschaft in der Kirche und die Anerkennung der Führerschaft durch die Kirche. (Direkt nennt Barth allerdings nur, dass der Führer das Schriftprinzip anerkennt).

Zur zweiten Aussage: Hier stimmen alle Konfessionen überein[22].

Zur dritten Aussage: Was Brudersein und Dienen sei, sagt Barth nicht. Er grenzt es nur negativ gegen Herrschen ab. Die Betonung des Dienens scheint durch konfessionelle Polemik mitbedingt zu sein. Da ist aber zu fragen, ob Barth irgendeinen Theologen gleich welcher Konfession fände, der nicht auch sagte, es komme allein aufs Dienen an, man hätte servus, ja servus servorum Christi zu sein, welches Dienen u.U. eben ein Fordern beinhalte. Und wenn man dies Fordern Herrschen nenne, so sei damit ja doch Dienst gemeint. Dass wiederum in allen Konfessionen dies «Fordern» zu «Herrschen» pervertieren kann, dürfte auch keine Kontroversfrage sein. Da Barth nicht ausführt, was er mit seiner seitenlangen Betonung des Dienens meine, bleibt alles im dunkeln.

---

[21] Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, Sp. 1213: Das Amtspriestertum ruht nicht auf ... individueller Berufung, sondern auf den Weihen (göttl. oder kirchl. Einsetzung). Vgl. auch Denz. 2275.

[22] Natürlich gibt es konfessionsbedingte Unterschiede. Diese spielen jedoch in unserem Zusammenhang keine Rolle. Es ist eher so, dass die Verschiedenheit des Amtsverständnisses für die Auffassung des Schriftprinzips Konsequenzen hat als umgekehrt. Wenn sich die Gemeinde nicht zuerst dem Amtsträger verpflichtet weiss, sondern der Schrift (deren Verfasser gestorben sind und nicht mehr direkt der Gemeinde als Personen gegenüberstehen), oder allgemeiner, wenn sie sich nicht zuerst Mitchristen als Lehrern verpflichtet weiss, sondern der Schrift, dann sieht sie das Einwohnen des Heiligen Geistes nicht so sehr in Menschen als eben in der Schrift. Die Christen unterwerfen sich damit der unpersönlichen Schrift, die kein Bewusstsein hat und niemand ist, nur etwas. Wird dagegen die Schrift als das Zeugnis der Kirche, der Apostel und als das Bekenntnis aller Christen und auch der gegenwärtigen Kirche gesehen, dann wird die Schrift angenommen wegen Personen, wegen der Kirche. Es geht um die Frage, ob Christi Inkarnation vorerst durch Menschen oder durch Worte bezeugt werde und ob damit der Heilige Geist in Menschen oder in Worten zuerst einwohne.

Konkreter dürfte ein Bedenken des Begriffs des Bruderseins werden. Die Betonung des Bruderbegriffs grenzt sich dem Wortsinn nach gegen andere Begriffe ab wie gegen den des Vaters, des Bräutigams, des Kindes, der Braut u. a. Die Kirche kann, wenn sie – wie Barth das fordert – ausschliesslich brüderlich sein will, Christi Vater- und Bräutigamsein nur verbal bekennen, nicht durch ihre Gestalt. Oder sie bekennt dies durch ihre Struktur gerade so, dass der Vater- und Bräutigambegriff, welche Begriffe in der menschlichen Gemeinschaft nicht fehlen können, in der Kirche gerade betont fehlen, so dass die Kirche absichtlich eine defekte menschliche Gemeinschaft sein will. So stünde sie in einer ständigen Spannung nach Ergänzung, welche Spannung als eschatologische interpretiert werden müsste. Solches bedenkt Barth nicht. Darum lässt sich auch nicht sagen, ob er diese Folgerungen aus seiner Betonung des Bruderbegriffs billigen würde. Das wäre nicht sicher so; denn diese eschatologische Spannung wäre – entgegen Barths Lehre – nicht eine des Noch-nicht-und-doch-Schon, sondern bloss eine des Noch-Nicht. Würde man dennoch annehmen, die Ergänzung geschähe eben doch schon, indem nämlich Gott selber auch jetzt schon der Vater und Bräutigam sei, so läge der oben erwähnte Verdacht wiederum nahe, Gott sei wie eine supranaturale Ergänzung der Kirche verstanden. Die Kirche wäre derart zusammengesetzt aus den sichtbaren Gläubigen, den Brüdern und Gotteskindern, und dem unsichtbaren Vater.

(Fortsetzung folgt)

Der orthodox-altkatholische Dialog nimmt Gestalt an

Schon das Programm des «Katholikenkongresses» in München vom 22. bis 24. September 1871 enthielt den gewichtigen und in damaliger Zeit nicht selbstverständlichen Satz: «Wir hoffen auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche, deren Trennung ohne zwingende Ursachen erfolgte und in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden begründet ist». Dieser Hoffnung sind die Altkatholiken treu geblieben, auch wenn es lange und immer wieder neu so aussah, als handle es sich vielleicht doch nur um eine Illusion ohne die Möglichkeit der Erfüllung. Ohne neu auf den Weg von nun schon mehr als 100 Jahren orthodox-altkatholischer Wiedervereinigungsbestrebungen einzugehen[1], kann nun aber heute von einem echten Fortschritt berichtet werden: Vom 9. bis 14. Juli trat im Interorthodoxen Zentrum, das seit wenigen Jahren von der Kirche Griechenlands im alten, etwas ausserhalb von Athen gelegenen Kloster Penteli eingerichtet wurde, jene «Gemischte Kommission» aus offiziellen Vertretern der orthodoxen und der altkatholischen Kirche zusammen, die schon im April 1962 in Istanbul bei dem Besuch von Erzbischof Andreas Rinkel und Bischof Urs Küry im Ökumenischen Patriarchat vereinbart worden war[2].

Trotzdem waren auf beiden Seiten die Vorbereitungen zunächst noch getrennt geführt worden: Auf orthodoxer Seite durch die im Zuge der Panorthodoxen Rhodoskonferenzen seit 1961 gebildete «Interorthodoxe Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken» und auf altkatholischer Seite durch die von der Internationalen Bischofskonferenz gebildete «Internationale Kommission der Utrechter Union für den orthodox-altkatholischen Dialog». Besonderen Nachdruck erhielten diese Vorarbeiten durch die sich verstärkende Ausrichtung der panorthodoxen Zusammenarbeit auf die Vorbereitung der «Grossen Heiligen Synode» aller orthodoxen Kirchen, in deren Programm die orthodox-altkatholischen Beziehungen einen festen Platz besitzen[3].

---

[1] Vgl. Christian Oeyen, Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen zwischen der Orthodoxen Kirche des Ostens und der Altkatholischen Kirche der Utrechter Union, IKZ *57* (1967) 29–51; Werner Küppers, Stand und Perspektiven des altkatholisch-orthodoxen Dialogs, IKZ *62* (1972) 87–117.

[2] Vgl. IKZ *52* (1962) 213: «Noch im Laufe dieses Jahres soll eine gemischte Kommission gebildet werden, welche die Vorarbeiten zur Herstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft zwischen orthodoxen und altkatholischen Kirchen an die Hand nehmen wird.»

[3] Vgl. Johannes Karmiris, Die V. (sc. nach neuerer, offizieller Zählung die IV.) Panorthodoxe Konferenz, deutscher Sonderdruck aus «Theologia», Athen 1968, S. 13: «Sobald diese Vorbereitung abgeschlossen ist, soll die (interorthodoxe) Kommission den Dialog mit der entsprechenden altkatholischen Theologischen Kommission aufnehmen», und weiter S. 14: «Das Werk der IV. Panorthodoxen Konferenz ...

Endlich war es dann soweit, dass auf Einladung des Ökumenischer Patriarchen Demetrios vom November 1972 und dank der Gastlichkeit den Kirche Griechenlands gemeinsam von Mitgliedern beider genannten Kommissionen der Stand der Beziehungen überprüft und die erste gemeinsame Tagung der ganzen Kommission konkret vorbereitet werden konnte[4]. Schon vom 5. bis 7. Juli waren die Teilnehmer beider Seiten in der ideal gelegenen und grosszügig gestalteten und ausgestatteten Tagungsstätte des Klosters anwesend, tagten jedoch zunächst getrennt, um für jede Seite den Stand der Dinge zu überprüfen, während in der sitzungsfreien Zeit, besonders auch bei den Mahlzeiten, volle Gemeinsamkeit herrschte. In der heiligen Liturgie des Sonntags, 8. Juli, stand die feierliche Konzelebration von Metropolit Irenäos vom Ökumenischen Patriarchat und Erzbischof Filaret vom Moskauer Patriarchat unter Teilnahme von Vertretern weiterer orthodoxer Kirchen in dem überfüllten Gotteshaus des Klosters ganz im Zeichen der am anderen Morgen beginnenden gemeinsamen Konferenz. Metropolit Irenäos als deren orthodoxer Vorsitzender sprach darüber auch zur Gemeinde, während Bischof Léon Gauthier, als altkatholischer Vorsitzender, mit kurzen Worten der freudigen Erwartung der altkatholischen Teilnehmer Ausdruck gab.

Die Aufgabe der Zusammenkunft war schon in der Einladung des Ökumenischen Patriarchen dahin umschrieben, dass nach gemeinsamer Feststellung des Abschlusses der getrennten Vorbereitung Umfang und Methode des «offiziellen Dialogs» festgelegt werden sollten. Schon hier hiess es, dass dazu nicht die Anwesenheit aller Mitglieder der zwei Kommissionen erforderlich sei. Die altkatholische Vertretung wurde von der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz festgelegt, wobei die Polnische Altkatholische Kirche in USA und Kanada durch Bischof Majewski von der Altkatholischen Kirche in Polen und die Altkatholische Kirche in der CSSR durch Professor J.P. Maan von den Niederlanden vertreten sein sollte. Leider war im letzten Augenblick Bischof Majewski an der Teilnahme in Athen verhindert, so dass die für die Utrechter Union so wichtigen beiden polnischen Kirchen zum allgemeinen Bedauern trotz ihres besten dafür bekundeten Willens schliesslich in Penteli nicht vertreten waren. Für die Altkatholische Kirche der CSSR war kein Vertretungsauftrag erfolgt. Da Herr Professor Berthold Spuler durch die Flugbehinderungen in

---

soll auf die Aktivierung und den Kurs der Orthodoxen Katholischen Kirche bei der Planung der Panorthodoxen Synode ... einen grossen, förderlichen Einfluss ausüben.»

[4] Vgl. in diesem Heft S. 188ff.

«Dokumente zum orthodox-altkatholischen Dialog. Beschlussprotokoll der Zusammenkunft der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Kommission vom 9. bis 14. Juli 1973 im Athener Interorthodoxen Zentrum.» Die Veröffentlichung des offiziellen Konferenzprotokolls ist nach Herstellung der deutschen Übersetzung in der gleichen Dokumentenreihe vorgesehen.

Deutschland zurückgehalten wurde, waren für die acht selbständigen Kirchen der Utrechter Union in Athen für diesmal nur fünf Vertreter anwesend:

Bischof Léon Gauthier, dem in der Nachfolge von Bischof Urs Küry in Bern der Vorsitz in der altkatholischen Dialogkommission übertragen wurde, Bischof Josef Brinkhues, Bonn, Prof. Peter J. Maan, Arnhem, Prof. Herwig Aldenhoven, Bern, und Prof. Werner Küppers, Bonn.

Von den 14 Teilnehmern auf orthodoxer Seite vertraten das Ökumenische Patriarchat der Metropolit von Deutschland in Bonn und Exarch für Zentraleuropa, Irenäos, und Professor Photiadis von Istanbul-Chalki, zugleich Vertreter für das Patriarchat Alexandria; das Patriarchat Jerusalem Archimandrit Cornelios und Professor Dentakis, Athen, das Patriarchat von Moskau Erzbischof Filaret von Berlin und Zentraleuropa und Gregory Skobei, Theologe beim Weltkirchenrat in Genf; das Patriarchat von Serbien Professor Stojan Gosevic, Belgrad; das Patriarchat von Rumänien die Professoren Isidor Todoran, Sibiu, und Ion Coman, Bukarest; das Patriarchat von Bulgarien Professor Ilija Zonewski, Sofia; die Kirche von Zypern Professor Johannes Karmiris; die Kirche von Griechenland die Professoren Johannes Karmiris und Megas Farantos, Athen; die Kirche von Polen Erzbischof Filaret; die Kirche von Finnland Johannes Seppälä, Leiter des Theologischen Seminars in Kuopio.

Als Assistent und sehr geschätzter Dolmetscher für die deutsche Sprache war weiter in sehr hilfreicher Weise anwesend der orthodoxe Theologe und wissenschaftliche Assistent am Altkatholischen Seminar der Universität Bonn, Dr. Theodoros Nikolaou.

Die Eröffnungsansprachen der beiden Vorsitzenden in griechischer und französischer Sprache waren getragen von freudiger Erwartung, aber auch einer spürbaren Ungewissheit über den Charakter des Zusammenseins und das, was vielleicht sein greifbares Ergebnis sein würde; kann es, wird es eine «Einmütigkeit», ein «Übereinkommen» zwischen einer wesentlich östlichen und einer ebenso wesentlich westlichen Kirche geben? Wie weit reicht und trägt die bekannte gemeinsame Berufung auf die «ungeteilte Kirche des ersten Jahrtausends» heute? In welchem verbindenden, zugleich aber doch auch wieder unterscheidenden, ja vielleicht sogar trennenden Verhältnis stehen dabei dogmatisches Bekenntnis und gelebte Frömmigkeit, aber auch «Weltlichkeit» hier und dort?

Natürlich wurde dies alles nicht ausgesprochen, bestimmte aber doch bis in die ersten zwei Sitzungstage hinein die Atmosphäre, während die aus den Berichten über die hundertjährige Vorgeschichte bekannten Reihen von orthodox-altkatholischen Übereinstimmungen und Verschiedenheiten oder Schwierigkeiten nochmals in gemeinsamer Durchsicht zum Gegenstand der Verhandlung wurden. Doch schon hier zeigte sich eine Wende zum Positiven: Es wurde daraus keine «Gerichtsverhandlung» mit Anklage

oder Verteidigung, Angriff und Gegenangriff; vielmehr wuchs das Empfinden, «miteinander sprechen zu können»!

Allerdings war die Situation dieser ersten, breiten, gemeinsamen Aussprache seit den kurzen zwei Tagen vom 27. und 28. Oktober 1931 im Bonner Hotel Königshof[5] schon von der zur Verfügung stehenden Zeit her eine sehr viel günstigere. Dazu kam, dass abgesehen von dem so wichtigen seitherigen Hinzutreten der russischen Kirche die orthodoxen Partner durch eigene jahrelange Bemühung sehr viel besser über Geschichte und Wirklichkeit der altkatholischen Kirche unterrichtet waren und darüber hinaus durch die allgemeinen Kontakte der Orthodoxie mit anderen Kirchen wichtige ökumenische Erfahrungen hatten machen können, durch die ihnen ihre eigene Nähe zu den wesentlichen Anliegen des Altkatholizismus in hohem Grade hatten bewusst werden können.

Und so kam es vom Dienstag zum Mittwoch durch die bis in die Nacht sich erstreckende Arbeit einer kleinen Unterkommission zur positiven Wende der Konferenzarbeit. Es gelang, einen sachlichen Arbeitsplan mit praktikablen Arbeitsregeln für den von allen bejahten «offiziellen theologischen Dialog der gemischten orthodox-altkatholischen Kommission» vorzulegen. Dieser wurde im Plenum besprochen, entsprechend von der Unterkommission neu durchgearbeitet, am vorletzten Konferenztag einstimmig angenommen und am letzten Tag von allen Teilnehmern als das eigentliche Ergebnis der Tagung unterzeichnet. Dabei ist zunächst noch zu erklären, was hier unter dem «offiziellen Dialog» im Unterschied zum «Dialog der Liebe» verstanden wird: die im Auftrag der Kirchen beider Seiten im Geist der Wahrheit und der Liebe sich vollziehende Erarbeitung eines gemeinsamen theologischen Textes, der es den Kirchen ermöglicht, ihre vorhandene Einheit zu erkennen und zu vollziehen. Es ist weiter festzustellen, dass diese Stufe der Dialogvorbereitung, wie sie dem ökumenischen Gesamtplan der 4 panorthodoxen Konferenzen seit Rhodos 1961[6] entspricht, bisher allein im orthodox-altkatholischen Verhältnis, nun eben durch die Beschlüsse von Penteli, erreicht werden konnte! Dieser ebenso verheissungsvollen wie verantwortungsschweren Tatsache sollten sich alle Altkatholiken bewusst werden! Die Tür zum Dialogram ist geöffnet, der Blick auf den Verhandlungstisch ist freigeworden. Doch an ihm ist das Zeugnis der ganzen Kirche gefordert. Und alle Altkatholiken haben sich zu fragen, in welchem Masse und in welcher Weise sie heute das sind, wozu die Väter vor hundert Jahren sich bekannten: Kirche der ungebrochenen und unverfälschten Überlieferung in der Wahrheit im Westen zu sein, so wie es von der altkatholischen Seite den Kirchen der östlichen Orthodoxie in ihrer Weise stets zugestanden wurde.

---

[5] Vgl. Adolf Küry, Bericht über die Verhandlungen der altkatholischen und orthodoxen Kommission in Bonn, IKZ *12* (1932) 263–265.

Die damit der altkatholischen Kirche im Ganzen aufgegebene Teilnahme am «offiziellen Dialog» könnte in mancher Hinsicht Krise und Heilung zugleich beinhalten.

Im Blick auf das «Beschlussprotokoll» von Penteli[7] stellt sich die Aufgabe der Weiterarbeit nun so dar:

Es sollen gemeinsame Texte erarbeitet werden, die, am Schluss von allen Mitgliedern der gemischten Kommission unterschrieben, den höchsten Instanzen der beteiligten Kirchen «zur Beurteilung, eventuellen Verkündigung der Beendigung des Dialogs und angemessenem weiteren Vorgehen» zugeleitet werden.

Sehr bedeutsam ist dabei, dass auf dem Wege dahin schon die Fachtheologen, die mit den Vorentwürfen für die Kommissionen beauftragt werden, in Verbindung mit den entsprechenden Theologen der anderen Seite arbeiten sollen. Die beiden Kommissionen erstellen dann Vorlagen, die, soweit sie Unterschiede aufweisen, Gegenstand des eigentlichen Dialogs in den jeweils etwa 14tägigen Zusammenkünften bilden. Nach dem Plan sollte es bei guter Vorbereitung möglich sein, mit 2–3 derartigen Zusammenkünften zum erstrebten Ziel zu kommen. Dabei sind für das erste Treffen, das für Juli 1975 vorgesehen ist, die drei ersten Teile des sechsteiligen Arbeitsschemas «Gotteslehre», «Christologie», «Ekklesiologie» vorgesehen, während Soteriologie, Sakramentenlehre und Eschatologie folgen. Die Anweisung für die Abfassung der Texte ist von beglückender Einfachheit. Im Beschlussprotokoll heisst es dazu: Die Textvorlagen erfordern keine erschöpfende Behandlung des Themas im Sinne einer orthodoxen oder altkatholischen Dogmatik; vielmehr wird eine knappe Darlegung erwartet, in der das Wesentliche der Lehre der Kirche bezüglich der in Frage stehenden Thematik angemessen zum Ausdruck kommt. Das Schlüsselwort ist dabei «angemessen». Die sehr allgemeine und unvollständige Einteilung der Glaubenslehre in sechs Kapitel stellt hier den Rahmen dar, in dem die bekannte, breite orthodox-altkatholische Übereinstimmung[8] die genauere Darlegung der in diesem Verhältnis teils im positiven Sinne bedeutsamen, teils in dieser oder jener Hinsicht kritischen Punkte aufzunehmen vermag. Dies lassen die Untertitel des Arbeitsprogramms deutlich erkennen. Dabei kommt z. B. die Übereinstimmung in der

---

[6] Vgl. Werner Küppers, Die Panorthodoxe Konferenz in Rhodos, 24. September bis 1. Oktober 1961, IKZ *52* (1962) 38–47.

[7] S. «Dokumente zum orthodox-altkatholischen Dialog» im gleichen Heft S. 188 ff.

[8] Vgl. die Erklärung der Interorthodoxen Dialogkommission am Schluss ihrer Sitzung vom 22. bis 30. Juni 1971 in Bonn, IKZ *62* (1972) 88 Anm. 6 und die Übersichten betreffend «Übereinstimmungen», «Unterschiede» und «Weitere Untersuchungen» in der Perspektive gemeinsamer Arbeit im Bericht der Sitzung der Interorthodoxen Kommission vom 16. bis 24. Oktober 1970 in Genf–Chambésy, IKZ *61* (1971) 71–74. Von ihnen wurde in der Penteli-Konferenz der Gemischten Theologischen Kommission in den ersten drei Tagen ausgegangen.

Lehre von der Gottesmutter Maria in dem Untertitel 3 zur Christologie andeutend zum Ausdruck, wenn es hier heisst «Die Lehre über die Gottesmutter und die damit nicht übereinstimmenden Lehren», oder im Untertitel 8 zum dritten Hauptteil «Ekklesiologie»: «Das Haupt der Kirche», wobei zu erkennen ist, dass hier von der Papstfrage im Licht der gemeinsamen Lehre von Christus als dem alleinigen Haupt der Kirche zu sprechen sein wird.

Vielleicht noch wichtiger für das Gelingen des Dialogs ist es jedoch, dass auch noch ungeklärte Fragen, besonders im Bereich der Ekklesiologie, in diesen positiven Rahmen einbezogen sind, wenn es dort im Untertitel 2 im Blick auf das Problem der sog. «Branch-Theory», d.i. der Lehre von gleichwertigen konfessionellen Teilkirchen, heisst: «Die Einheit der Kirche und die örtlichen Kirchen», und wenn dann das wohl kritischste Thema des Dialogs – die altkatholischen Sakramentsgemeinschaften mit nichtorthodoxen Kirchen – unter Punkt 9 der Ekklesiologie sozusagen das Schlusslicht des ersten Arbeitsabschnittes bildet, anstatt, wie noch bis vor kurzem, fast die Funktion einer Zulassungsbedingung zu haben, indem es hier unter dem Titel zu behandeln sein wird: «Das Problem der Interkommunion». Den Abschluss der Konferenz bildeten im Protokoll festgehaltene altkatholische Informationen über die Interkommunionbeziehungen zu den anglikanischen und iberischen Kirchen und der unabhängigen Kirche der Philippinen sowie über den gegenwärtigen Stand der altkatholisch-römisch-katholischen Kontaktgespräche mit dem Ziel einer pastoralen, gegenseitigen, «bedingten und begrenzten Sakramentsgemeinschaft» ohne Interzelebration und ohne volle dogmatische Übereinstimmung. In all diesen verschiedenen Fragengebieten herrschte auf orthodoxer Seite ein offenkundiger Informationsrückstand, ohne dessen Überwindung jedoch eine volle Offenheit und Dichte des Dialogs nicht erreichbar wäre.

Die von starker Hitze begleiteten Arbeitstage fanden einen Ausgleich und ein Gegengewicht in der Stille und Geborgenheit des von Pinienwäldern umgebenen Klosters. Dazu kamen Besichtigungen von Athener Kirchen und Museen sowie Besuche der Akropolis, des Lykavettos und von Kap Sunion. Am 12. Juli besuchte Erzbischof Hieronymos, dem das Interorthodoxe Zentrum und das Kloster unterstehen, die Konferenz und gab in herzlichen Worten seiner Freude über den zu diesem Zeitpunkt schon erkennbaren Erfolg der Konferenz Ausdruck. Einen besonderen menschlichen Höhepunkt des Zusammenseins bildete die Abendeinladung bei Professor Johannes Karmiris in dessen idyllisch in einem grossen Garten gelegenen Hause in Kifisia. In verschiedenen freien Anreden an den bewährten langjährigen Sekretär der interorthodoxen Dialogkommission kam die Überzeugung zum Ausdruck, dass auf orthodoxer Seite niemand so viel zur Vertiefung und zum Fortschritt der orthodox-altkatholischen Begegnung beigetragen hat wie dieser gelehrte und gerade in seiner konservativen Haltung hochgeachtete Systematiker der Athener Theologischen Fakultät.

Unmittelbar nach dem Konferenzabschluss wurden auf beiden Seiten durch die Kommissionen Beschlüsse über die praktische Arbeitsverteilung in den Kommissionen gefasst.

Einen Abschluss besonderer Art fand die Konferenz für einen Teil der Teilnehmer, zu denen jedoch alle fünf Altkatholiken gehörten, durch eine Einladung von Metropolit Irenäos in das Gebiet seiner früheren Tätigkeit im Nordwesten von Kreta über Sonntag und Montag, den 15. und 16. Juli, mit nächtlicher Schiffahrt bei Vollmond von Piraeus nach Souda und wieder zurück. Die voll ausgefüllten Tage boten ein unvergessliches Bild des urtümlichen Landes, vor allem aber seiner Kirche, in der das geistliche und soziale Werk von Bischof Irenäos ein erstaunliches Zeichen eines tief im Glauben begründeten, heute so viel berufenen «Weltdienstes der Kirche» darstellt. So war auch dieser Abschluss ein wichtiges Stück orthodox-altkatholischer Begegnung und diese sollte an vielen und neuen Stellen breiter und tiefer werden, weil wir nur verstehen können, was wir zu lieben gelernt haben, und nur lieben können, was wir kennen lernen konnten.

Bonn *Werner Küppers*

Dokumente zum orthodox-altkatholischen Dialog

Beschlussprotokoll der Zusammenkunft der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Kommission vom 9. bis 14. Juli 1973 im Athener Interorthodoxen Zentrum

Auf Vorschlag der «Interorthodoxen Kommission für den orthodox-altkatholischen Dialog» und auf Einladung S. Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Demetrios I. in Übereinstimmung mit den ehrwürdigen Vorsitzenden der orthodoxen Kirchen versammelten sich in dem Interorthodoxen Zentrum von Athen im hl. Kloster Penteli als Gäste S. Seligkeit des Erzbischofs Hieronymos von Athen und ganz Griechenland Mitglieder aus den beiden Theologischen Kommissionen für den Dialog zwischen Orthodoxen und Altkatholiken zu gemeinsamen Sitzungen in einer «Gemischten Kommission».

Vertreten waren von orthodoxer Seite:

das Ökumenische Patriarchat, die Patriarchate von Alexandria, Jerusalem, Russland, Serbien, Rumänien und Bulgarien, die autokephalen Kirchen von Zypern, Griechenland und Polen sowie die autonome Kirche von Finnland.

Von altkatholischer Seite:

die selbständigen Kirchen in Holland, Deutschland, der Schweiz, Österreich und Kroatien, während die polnischen altkatholischen Kirchen in USA, Kanada und der Volksrepublik Polen sowie die altkatholische Kirche in der CSSR keine Vertreter hatten entsenden können.

Die Arbeiten wurden geleitet von Metropolit Irenäos von Deutschland und Exarchos für Zentraleuropa, als Vorsitzendem der Interorthodoxen Theologischen Kommission, und dem Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Léon Gauthier, als Vorsitzendem der «Internationalen Kommission der Utrechter Union für den Orthodox-Altkatholischen Dialog». Sekretäre waren die Professoren Johannes Karmiris und Werner Küppers.

Die genannte Gemischte Theologische Kommission hielt ihre gemeinsamen Sitzungen vom 9. bis 14. Juli 1973 und kam übereinstimmend zu folgender Entschliessung:

a) Die bisher beiderseitig getrennt durchgeführte Vorbereitung des offiziellen theologischen Dialogs, die sich auf frühere orthodox-altkatholische Begegnungen und auf symbolische, liturgische, katechetische und andere Bücher, Aufsätze und Erklärungen gestützt hatte, wurde ausdrücklich und übereinstimmend als abgeschlossen erklärt, nachdem von beiden Seiten zu bestimmten Punkten des christlichen Glaubens ergänzende, in den Satzungsprotokollen enthaltene Feststellungen erfolgt waren.

b) Für die praktische Durchführung des bevorstehenden offiziellen theologischen Dialogs wurde der Umfang bestimmt und die Methode im einzelnen wie folgt festgelegt:

1. Der offizielle theologische Dialog zwischen Orthodoxen und Altkatholiken, im Übereinkommen zwischen der orthodoxen und der altkatholischen Kirche, der nunmehr beginnen wird, soll durchgeführt werden auf der Grundlage von auf beiden Seiten erarbeiteten Textvorlagen betreffend die Gotteslehre, die Christologie, die Ekklesiologie, die Soteriologie, die Sakramentenlehre und die Eschatologie nach Massgabe der dafür im vorbereitenden Stadium festgestellten Notwendigkeit.

2. Als Gegenstand der Untersuchung im offiziellen Dialog werden für das erste orthodox-altkatholische Treffen der beiden Theologischen Kommissionen, das für den Sommer 1975 vorgesehen ist, Fragen zur Gotteslehre, zur Christologie und zur Ekklesiologie nach folgendem Plan bestimmt:

I. Gotteslehre

1) Offenbarung, Heilige Schrift, Heilige Überlieferung
2) Kanon der Heiligen Schrift

II. Christologie

1) Die Menschwerdung des ewigen Wortes Gottes
2) Die Hypostatische Union
3) Die Lehre über die Gottesmutter und die damit nicht übereinstimmenden Lehren

III. Ekklesiologie

1) Das Wesen und die Merkmale der Kirche
2) Die Einheit der Kirche und die örtlichen Kirchen
3) Die Grenzen der Kirche

4) Die Autorität der Kirche und in der Kirche
5) Die Unfehlbarkeit der Kirche
6) Die sieben Ökumenischen Konzile und die von diesen anerkannten örtlichen Synoden
7) Die Notwendigkeit der Apostolischen Sukzession und die Kanonizität der Hierarchie der altkatholischen Kirche
8) Das Haupt der Kirche
9) Das Problem der «Interkommunion»

3. Für jedes der sechs Hauptgebiete werden getrennt von jeder der beiden Theologischen Kommissionen Texte und Vorlagen über die Lehre der eigenen Kirchen erstellt.

4. Die Vorbereitung dieser Texte wird von jeder der beiden Kommissionen bestimmten Fachtheologen übertragen, die während der Texterarbeitung in Verbindung mit den entsprechenden Fachtheologen der anderen Theologischen Kommissionen stehen sollen.

5. Die Textvorlagen erfordern keine erschöpfende Behandlung des Themas im Sinne einer orthodoxen oder altkatholischen Dogmatik; vielmehr wird eine knappe Darlegung erwartet, in der das Wesentliche der Lehre jeder Kirche bezüglich der in Frage stehenden Thematik angemessen zum Ausdruck kommt.

6. Die von den Fachtheologen erarbeiteten Textvorlagen werden zur Kenntnisnahme, zum Studium und gegebenenfalls zur Ergänzung jedem Mitglied der eigenen Theologischen Kommission zugesandt. Abschliessend werden sie in einer Vollsitzung der Theologischen Kommission jeder der beiden Seiten überprüft, die kurz vor der ersten gemeinsamen Sitzung der Gemischten Theologischen Kommission stattfinden soll, um so die endgültigen Vorlagen jeder Theologischen Kommission zu der in Frage kommenden Thematik fertigzustellen.

7. Es wird ein ständiger koordinierender Ausschuss gebildet, bestehend aus den Vorsitzenden und Sekretären beider Theologischer Kommissionen, der orthodoxen und der altkatholischen.

8. Am Ende jeder Zusammenkunft der Gemischten Theologischen Kommission werden die Behandlungspunkte für die nächste Zusammenkunft aus den übrigen drei Fragenbereichen des oben aufgeführten sechsfachen Dialogplanes, d. h. aus Soteriologie, Sakramentenlehre und Eschatologie, festgelegt. Dabei sind in jedem Fall auch die Fragepunkte einzubeziehen, die in dem von der Unterkommission am 12. Juli vorgelegten Text aufgeführt und im Protokoll vom 12. Juli 1973 festgehalten wurden.

9. Die Vorlagen werden in den Sitzungen der Gemischten Theologischen Kommission verlesen; die dabei festgestellten, die Lehre betreffenden Verschiedenheiten bilden darauf hin den Gegenstand der gemeinschaftlichen dialogischen Untersuchung.

10. Bei erreichter Übereinstimmung in allen Punkten wird von den ursprünglich mit der Abfassung der Entwürfe der beiden Theologischen Kommissionen beauftragten Fachtheologen ein gemeinsamer Text hergestellt und von allen Mitgliedern der Gemischten Theologischen Orthodox-Altkatholischen Kommission unterzeichnet.

11. Während der Dauer des Dialogs arbeitet die Gemischte Theologische Kommission unter der Leitung der Vorsitzenden beider Theologischer Kommissionen.

12. Nach dem Abschluss der Behandlung aller Fragepunkte des gesamten Dialogs werden die unterschriebenen gemeinsamen Texte einerseits an S. Allheiligkeit den Ökumenischen Patriarchen und die Vorsteher der selbständigen orthodoxen Kirchen, andererseits an den ehrwürdigen Bischof von Utrecht, als Vorsitzendem der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz und durch ihn an die anderen Bischöfe der altkatholischen Kirche übersandt zur Beurteilung, gegebenenfalls zur Bekanntgabe der Beendigung des Dialogs und zur Beschlussfassung über das weitere Vorgehen.

Im hl. Kloster Penteli, am 14. Juli 1973
unterzeichnet von den anwesenden Mitgliedern.

Interorthodoxe Kommission für den Orthodox-Altkatholischen Dialog gemäss der offiziellen Teilnehmerliste:

A. Orthodoxe Vertretung

1. Ökumenisches Patriarchat:
   Metropolit Irenäos von Deutschland, Exarch von Zentraleuropa, Bonn
   Professor Emmanuel Photiadis, Istanbul
2. Patriarchat Alexandria:
   Professor Emmanuel Photiadis
3. Patriarchat Jerusalem:
   Archimandrit Cornelios Rodousakis, Jerusalem
   Professor Dentakis, Athen
4. Patriarchat Moskau:
   Erzbischof Filaret, Berlin und Zentraleuropa, Berlin
   Grigori Skobei, Genf
5. Patriarchat Serbien:
   Professor Stojan Gosevic, Belgrad
6. Patriarchat Rumänien:
   Professor Ion Coman, Bukarest
   Professor Isidor Todoran, Sibiu
7. Patriarchat Bulgarien:
   Professor Ilija Zonewski, Sofia
8. Kirche von Zypern:
   Professor Johannes Karmiris

9. Kirche von Griechenland:
   Professor Johannes Karmiris,
   Professor Megas Farantos
10. Kirche von Polen:
    Erzbischof Filaret
11. Kirche von Finnland:
    Johannes Seppälä, Kuopio

B. Altkatholische Vertretung

1. Altkatholische Kirche der Niederlande:
   Professor Dr. Peter Johann Maan, Arnhem
2. Katholisches Bistum der Altkatholiken in Deutschland:
   Bischof Josef Brinkhues, Bonn
   Professor Dr. Werner Küppers, Bonn
   Professor Dr. Berthold Spuler, Hamburg (nicht anwesend)
3. Christkatholische Kirche der Schweiz:
   Bischof lic. theol. Léon Gauthier, Bern
   Professor Dr. Herwig Aldenhoven, Gümligen/Bern
4. Altkatholische Kirche in Österreich:
   vertreten durch Bischof Josef Brinkhues, Bonn
5. Polnisch-Nationale Kirche in USA und Kanada:
   vertreten durch Bischof Tadeus Majewski, Warschau (nicht anwesend)
6. Altkatholische Kirche in der CSSR:
7. Polnisch-Katholische Kirche in der Volksrepublik Polen:
   Bischof Tadeus Majewski, Warschau (nicht anwesend)
8. Kroatische Altkatholische Nationalkirche:
   vertreten durch Bischof Léon Gauthier, Bern

Einladung

zum

XXI. Internationalen Altkatholiken-Kongress in Luzern [Schweiz] 18.–23. September 1974

Anlässlich des ersten Internationalen Altkatholiken-Kongresses 1890 in Köln verabschiedeten sich die Teilnehmer mit dem Zuruf: «Auf Wiedersehen nach zwei Jahren in Luzern!» Und sie bekamen recht: 1892 durfte die Schweiz den zweiten Kongress an den Gestaden des Vierwaldstättersees empfangen. Wie die späteren Kongresse diente auch er der Stärkung der Gemeinschaft unter den altkatholischen Kirchen, welche sich erst drei Jahre zuvor zur Utrechter Union zusammengeschlossen hatten. Zugleich wurde dieser erste Kongress auf Schweizer Boden durch die Anwesenheit von kirchlichen Würdenträgern aus den befreundeten orthodoxen und anglikanischen Kirchen zu einer damals noch sehr seltenen Manifestation des erwachenden Geistes der Ökumene.

Nach über acht Jahrzehnten fällt im kommenden Jahre der Christkatholischen Gemeinde Luzern erneut die Ehre der Gastgeberin eines internationalen Altkatholiken-Kongresses zu. Dabei sind wir uns bewusst, dass sich auch auf kirchlichem Gebiet in dieser langen Zeitspanne sehr vieles grundlegend verändert hat, ja dass der Wandlungsprozess sich in unseren Tagen zusehends noch beschleunigt. Für sehr viele unter uns ist dies Anlass zu Beunruhigung und Unsicherheit. Immer mehr Christen fragen nach dem Sinn ihres Daseins, nach ihrer Verantwortung gegenüber den Problemen der Gegenwart und für die Zukunft. Aber auch in bezug auf die Strukturen, Gottesdienstformen, Lehre der Kirche und Möglichkeiten des Christseins haben wir alle unsere Fragen, Ansichten und Ideen. Nur fehlt uns oft die Gelegenheit, uns mit andern darüber aussprechen und gemeinsam nach Lösungen suchen zu können.

Der Kongress 1974 von Luzern fasst alle diese Fragen kühn zusammen in den geistigen Brennpunkt seines Themas «*Leben*». Über dessen vielseitige Entfaltung in die wichtigsten aktuellen Aspekte und Bezüge wird das zu gegebener Zeit veröffentlichte Tagungsprogramm eingehend orientieren. Aber schon jetzt können wir versichern, dass gerade dieses Thema wie kaum ein anderes dazu geeignet ist, den Kongress selber durch Begegnung, Gespräch, Besin-

nung und Folgern aus gemeinsam empfangenen Einsichten zu einem konkreten Stück «Leben» werden zu lassen – vorausgesetzt, dass möglichst viele unter uns bereit sind, diesem Ruf zum Leben Folge zu leisten!

Mit der Zuversicht, dass dies geschehen werde, haben sich die mit der Organisation Betrauten ans Werk gemacht. Sie werden alles daran setzen, den Gästen aus nah und fern die Kongresstage vom September 1974 zu einem bleibenden Erlebnis werden zu lassen.

Wir laden zur Teilnahme herzlich ein und freuen uns mit Ihnen auf die Tage vom 18. bis 23. September 1974 in Luzern!

Ende 1973

Mit altkatholischem Glaubensgruss:

Die Vertreter der christkatholischen Kirche der Schweiz:
Der Bischof: Lic. theol. Léon Gauthier
Der Synodalrat: Dr. Bernhard Gilg, Präsident

Für das Ortskomitee:
alt Nationalrat Werner Kurzmeyer, Präsident
Pierre Abry, Sekretär

Die Vertreter des Altkatholizismus:
Die Internationale Bischofskonferenz:
Der Vorsitzende: Marinus Kok, Erzbischof von Utrecht

Der ständige Kongressausschuss:
Mr. J. A. C. de Jonge, Präsident
Pfr. Dr. Hans A. Frei, Sekretär

Die orthodoxen Kirchen

LXVIII[1]

Werner Ohnsorge
zum 16. Januar 1974
in dankbarer Verehrung

Die immer härtere Bedrängnis der russischen[2] orthodoxen

---

[1] Alle **Daten** werden im **gregorianischen** Stil gegeben. – Wird im Text und in den Anmerkungen bei Daten keine **Jahreszahl** genannt, so ist stets **1973** zu **ergänzen.**

Verzeichnis der Abkürzungen: IKZ 1973, S.2, Anm.1.

Literatur zur Orthodoxie allgemein: J. Paraskevas und F. Reinstein: The Eastern Orthodox Church. Including a Church Directory and Prominent Orthodox Laymen, Washington 1969. El Greco Press. X, 134 S. – $ 5, 95 // George Florovsky: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (= Band I der «Collected Works»), Belmont/Mass. 1972. Nordland Publ. Comp. 127 S. (vgl. Ir. 45/II, 1972, S.519f.) // Emmanuel Lanne: La tradition dans la vie de l'église orthodoxe d'aujourd'hui (Symposion in Thessalonich, Sept. 1972), in Ir. 73/I, S.16–33 (Forts.) // Johannes Karmiris: Dogmatik, V. Teil: Orthodoxe Ekklesiologie (griech.), Athen 1973. Verlag des Vfs. 831 S.

Orient et Occident. La procession du St. Esprit (Sammlung von Aufsätzen zu diesem Thema aus verschiedenen Bekenntnissen), in Ist. Juli/Dez. 1972, S.257–467 // Arch. Paul Menevisoghlu: Die hl. Myrrhen in der griech. Kirche des Ostens, Thessalonich 1972. Inst. Patriarcal d'Etudes Patristiques. 275 S. (Coll. «Analecta Vlatadon», Nr.14) // C. Kucharek: The Byzantine-Slav Liturgy of John Chrysostom, Allendale 1971. Alleluia Press. 831 S. // Robert Taft S.J.: Évolution historique de la liturgie de St. Jean Chrysostome, in OPC XXII/3–4, 1972, S.241–287 (wird fortgesetzt) // Adel Sidarus: La divine liturgie d'après les sources chrysostomiennes, ebd. 305–322 // Johannes Karmiris: Um eine grössere Teilnahme der Laien am liturgischen und überhaupt am kirchlichen Leben (griech.), Athen 1973. Selbstverlag. 107 S. // Textes liturgiques orthodoxes: Le Triode du Grand Carême I, übers. von Jacques Touraille, Paris 1973. 200 + XX S. (ausgeliefert von France Boudan, 93, rue de la Crimée, Paris XIX) // Alexandre Schmemann: Aspects historiques du culte orthodoxe, in Ir 73/I, S.5–15.

Vêpres et Matines: Mélodies slaves et grecques, textes français. Éd. de Chèvetogne, coll. Liturgie Byzantine, 1972. 263 S. // Barnabas Tzortzatos, Metropolit von Kitron: Die grundlegenden Verwaltungseinrichtungen der orthodoxen Patriarchate (griech.), Athen 1972.

Amphilochios Rantovits: To mysterion tês hagías Triádos katà tòn hágion Grēgórion Palamân (Das Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit nach dem hl. Gregor Palamas), Thessalonich 1973. Patriarchikòn hídryma paterikôn melétōn. 249 S. (Analekta Vlatadon 16) // KANON. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, hrsg. von Willibald M. Plöchl, 1. Band 1973, Verlag Herder, Wien. 196 S., 10 Kunstdrucktafeln.

Society of the Law of the Eastern Churches hält ihren 2. Kongress vom 26. September bis 1. Oktober 1973 in Chania auf Kreta ab.

Neuerscheinungen zur Orthodoxie (auch Zeitschriftenaufsätze) verzeichnet Ep. etwa in jeder zweiten Nummer.

[2] **Lit. zur russischen Kirche:** Bogoslovskie Trudy (Theologische Arbeiten) VIII, Moskau 1972, enthält zwei grosse Arbeiten, beide von Vladímir Lósskij: 1. Očerk mističeskogo bogoslovija Vostočnoj Cerkvi (Skizze der mystischen Theologie der Ostkirche), S.7–128; 2. Dogmatičeskoe Bogoslovie (Dogmatische Theologie), S.129–186. Dazu kommen einige Miszellen, darunter ein Beitrag von A.V. Vedernikov: Vladímir Lósskij i ego bogoslovie (V.L. und seine Theologie), S.215–230, und ein Verzeichnis seiner Schriften, S.233–236.

Karl Christian Felmy: Predigt im orthodoxen Russland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart russischer Predigten in der zweiten Hälfte des 19. Jh., Göttingen 1972. Vandenhoeck und Ruprecht. (Kirche im Osten, Band XI.)

Richard H. Marshall: Aspects of Religion in the Soviet Union, 1917–1967, Chicago 1971. Univ. of Chicago Press. 489 S. // Ernst Staffa: Religion im Historischen Materialismus in Sowjet-Russland und in den baltischen Ländern, in: Acta Baltica X (1970), S.9–120 // J. Goia o.p.: La situation de la religion en Union Soviétique selon l'idéologie athéiste-marxiste officielle, in Ist. 73/I, S.70–72 // Eine Reihe von Urkunden zur Lage der russischen Kirche: ebd. 75–117.

Kirche durch Organe des Staates nimmt ihren Fortgang. Sie macht sich in den erst nach 1945 zum Rätebunde gekommenen Gebieten, wie dem westlichen Weiss-Russland, besonders stark bemerkbar, wo das kirchliche Leben bis dahin ungestört war und wo der zuständige Parteisekretär nun die Entfernung aller Kruzifixe auch aus geschlossenen Kirchen verfügt hat. Ebenso erklärte die Moskauer Zeitung «Moskóvskaja Právda» in einer Antwort auf Leserbriefe, die sich dafür eingesetzt hatten, die Religion nicht länger zu behelligen, da sie schon lange vom Staate getrennt sei, ein solches Verhalten sei nicht zu rechtfertigen. Gestehe die Verfassung den Atheisten doch das Recht der religionsfeindlichen Propaganda zu, während die Religiösen nur das Recht auf die Ausübung ihres Kults hätten. Nur in der rein religiösen Sphäre sei die Kirche frei, und man dürfe nicht vergessen, dass die Religion «*eine uns fremde Ideologie*» darstelle, einen Wahn tiefer Verirrung, bei dessen Überwindung die Atheisten den Gläubigen helfen müssten. Die Religion fördere überdies bei Festen oder kirchlichen Amtshandlungen (Taufen, sogar Totenmessen) anlässlich der anschliessenden Gelage die Trunksucht. – Die gleiche Zeitung wies im Januar darauf hin, dass Christentum und Kommunismus nicht zu vereinigen seien. Zwischen den sozialen Grundsätzen des frühen Christentums und dem Sozialismus gebe es keinerlei Gemeinsamkeit, da zwischen einer Religion und einer wissenschaftlichen Ideologie ein unversöhnlicher Gegensatz bestehe. Die Religion störe nur bei der Herbeiführung des Kommunismus. – Angesichts dieser Entwicklung hat man auch im Auslande immer wieder auf die Verschärfung des religiösen Kampfes im Rätebunde hingewiesen. Der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland, Bischof Hermann Dietzfelbinger, und der Vorsitzende der deutschen (römisch-katholischen) Bischofskonferenz, Julius Kardinal Döpfner, richte-

---

Alain Moreau (Hrsg.): L'église clandestine en Union Soviétique, Paris 1972. 371 S. (Coll. «Histoire et Actualité») // Sergiu Grossou: Catacombes. Almanach de l'église du Silence, 1973. Courbevoie. 190 S. // Bohdan R. Bociurkiw: The Shaping of Soviet Religious Policy, in: Problems of Communism (Washington) Mai/Juni 37–52 (vor allem geschichtlicher Überblick).

Adelbert Davids (Hrsg.): Heilige aus dem alten Russland, Texte übertragen von Lev Koblinski-Ellis, Münster 1972. Aschendorff. VII, 68 S. // Der hl. Johannes von Kronstadt (1829–1908), in OR 1973/II, S. 13–23 // Peter Hauptmann: Die Katechismen der russisch-orthodoxen Kirche, Entstehung, Geschichte und Lehrgehalt. Göttingen 1971. Vandenhoeck und Ruprecht. 398 S. // K. Kupiec: La théorie du développement dogmatique de Pavel Svetlov comparée avec la théorie de Vladimir Soloviev, Rom 1971. Universitas Gregoriana. 148 S. (Auszug aus einer theologischen Dissertation).

W. Felicetti-Liebenfels: Geschichte der russischen Ikonenmalerei, Graz 1972. Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 190 S., 120 Tafeln, 400 Abb. // Vladimir Soloukhin: Searching for Icon in Russia, 1971. Harcourt Brace Jovanovich. 191 S., mit Abb.

ten am 15. März ein Schreiben an Parteisekretär Leonid Il'íč Bréžnev, in dem sie auf die Benachteiligung und Bedrängnis einzelner oder auch ganzer Personengruppen (genannt werden besonders die Baptisten und die katholischen Litauer) wegen ihren religiösen Bekenntnissen hinwiesen, was klaren Bestimmungen der Verfassung zuwiderlaufe. Auf den Brief ist keine Antwort erfolgt[3].

Es ist nicht erstaunlich, dass dieser fortlaufende Kampf gegen die Religion unter der Bevölkerung auch Erfolge hat. Wenn freilich bei einer Umfrage im Rätebunde nur etwa 2% der Jugendlichen zwischen 14 und 30 Jahren sich zum religiösen Glauben bekennen, wie die englischsprachige «Moscow News» berichtet, so mag diese geringe Zahl auf der Scheu vieler beruhen, ihre wirkliche Einstellung bei einer staatlichen Umfrage bekanntzugeben. Freilich gebe es gewisse Gebiete, so heisst es, wo der Durchschnitt «aus lokalen Gründen» höher liege. Das sei als «*Überbleibsel der alten Mentalität und aus dem unterschiedlichen Kulturstande*» zu erklären[4].

Von diesen wirklichen Sorgen der Kirche liest man in der «Zeitschrift des Moskauer Patriarchats» nichts. Doch kann man aus ihr entnehmen, wie vielerlei Mühe sie sich gibt, um die Verbindung mit den Gläubigen aufrechtzuerhalten und zu stärken. In den Nachrichten aus den einzelnen Diözesen, die jetzt einen verhältnismässig breiten Raum einnehmen, werden einzelne Gottesdienste in vielerlei Kirchen, oft in Anwesenheit des dorthin gereisten Bischofs, werden Kirchweihfeste, Predigten oder Besuche in Klöstern beschrieben – alles Kundgebungen religiösen Lebens, die angesichts der gegenwärtigen Lage ihr besonderes Gewicht haben. Erwähnt sei besonders der Besuch des Patriarchen Poimén beim Exarchen der Ukraine in Kíev und sein Gottesdienst in der dortigen Kathedrale (16./17. Dezember 1972)[5].

Die Zahl der Versetzung von Bischöfen ist in der letzten Zeit wieder angestiegen. Am 11. Oktober 1972 wurde Bischof Sabbas von Perejaslávl'-Chml'nickij zum Bischof von Tschernowitz und des Buchenlandes ernannt. Nachfolger auch als Vikar der Diözese Kíev wurde Archimandrit Barlaam, Leiter der Verwaltung des Ukrainischen Exarchats. Neuer Bischof von Rjazáń (unter Ablösung des Verwesers, des Bischofs Nikolaus

---

[3] NZZ 9. VI. – FAZ 31. III., S. 7. – 27. I., S. 3. – W 24. V., S. 5.
[4] FAZ 23. III., S. 3.
[5] Ž Feb. 8–11.

von Vladímir und Súzdal') wurde der Inspektor der Moskauer Geistlichen Akademie, Archimandrit Simon. Zum Erzbischof von Vólogda und Gross-Ustjúg (vgl. IKZ 1973, S. 3) wurde Erzbischof Michael von Voróněž und Lipéck ernannt. Dessen Nachfolger wurde Bischof Platon von Taškent und Mittelasien, dessen Thron Bischof Bartholomäus von Kišinëv und der Moldau übernahm. Ihm folgte Erzbischof Jonathan von Tambóv und Mičúrinsk und diesem Archimandrit Damaskin, Vorsteher der Dreifaltigkeits-Kirche in Vsevoložsk, Diözese Leningrad[6]. – Nachfolger des Rektors der Geistlichen Akademie in Moskau, des Erzbischofs Philaret von Dmítrov (vgl. unten S. 200), wurde am 18. April Bischof Vladímir von Černígov, der den Titel seines Vorgängers annahm. Er war Direktor des Geistlichen Seminars in Odessa, Vertreter des Moskauer Patriarchats beim Ökumenischen Rat, Leiter der Russischen Geistlichen Mission in Jerusalem und Hilfsbischof der Metropolitie Kíev[7].

Die Weihe der aus diesem Anlasse zu Bischöfen ernannten Archimandriten erfolgte für Simon am 14., für Barlaam am 21. Oktober 1972 und für Damaskin am 17. Dezember 1972[8].

Verstorben sind am 13. Juli 1972 der ehemalige Erzbischof Pankraz von Rovno und Wolhynien in Rovno; am 30. Juli 1972 der ehemalige Bischof Eustratios von Sumy 85jährig ebenda; am 22. September 1972 der Erzbischof Nikolaus von Čeboksarý (tschuwaschisch: Šupaškar) und Tschuwaschien. – Am 23. November 1972 entschlief der Professor für Patrologie an der Leningrader Geistlichen Akademie, mag. theol. Lev Nikoláevič Parijskij, 80jährig nach langer Krankheit, sowie am 29. Januar der Professor an der Moskauer Geistlichen Akademie, Abt (seit 1969) Markus, während eines Ferienaufenthaltes[9].

---

[6] Ž Nov. 1972, S. 2f. = StO Dez. 1972, S. 3.

[7] Ep. 15. V., S. 6f. = OSt 1973/II, S. 52.

[8] Ž Jan. 13–18 = StO Jan. 16–22 (beide mit Bild). – Ž Dez. 1972, S. 12–17 = StO Feb. 18–23 (desgl.).

Simon, eigl. Sergéj Michájlovič Nóvikov, * Žolnino/Kreis Danílovsk/Geb. Jaroslávl' 1928 als Bauernsohn, stud. 1951–1959 am Moskauer Geistl. Seminar und der Akademie, cand. theol., Dez. 1958 Mönch, 1959 Hieromonach; seit 1959 Lehrer für Kirchenrecht, später für Geschichte der alten Kirche und für Byzantinistik am Moskauer Geistl. Seminar, 1964 Dozent, 1965–1972 Inspektor der Moskauer Geistl. Akademie und des Seminars: Ž Dez. 1972, S. 7–12 = StO Jan. 12–16 (beide mit Bild).

Barlaam eigl. Aleksěj Timoféevič Il'juščenko, *Pruska/Kr. Klimov/Bez. Brjansk 13. Mai 1929, stud. 1949–1954 am Kiever. Geistl. Seminar, 1954 Priester, wirkte in Kiev und seiner Umgebung, 1968 Erzpriester und Leiter der Wirtschaftsverwaltung des Ukrainischen Exarchats, 1970 Mönch und Archimandrit, begann gleichzeitig ein Fernstudium an der Moskauer Geistl. Akademie, Febr. 1972 Hauptgeistlicher an der Kiever Kathedrale: Ž Jan. 13–18 = StO Jan. 16–22 (beide mit Bild).

Damaskin eigl. Aleksěj Ivánovič Bódryj, * Bělíny/Kr. Nevel'/Bez. Velikie Luki 20. April 1937, stud. 1962–1970 an Seminar und Akademie in Leningrad, cand. theol., 1968 Mönch, 1970 Hieromonach und Gemeindepriester: Ž Dez. 1972, S. 12–17 = StO Febr. 18–23 (beide mit Bild).

Die Weihe des neuen Bischofs **Anatolios** von Wilna (vgl. IKZ 1973, S. 6 mit Anm. 12) erfolgte am 3. Sept. 1972: Ž Okt. 1972, S. 11–15 (mit Bild).

* **Pankraz,** eigl. Pëtr Iosífovič Kašperúk, * Šepetovka 24. Nov. (Stil?) 1890, Sohn eines Diakons, trat 20jährig in die Laura des hl. Hiob von Počáev ein, 1914 Mönch, 1921 Hieromonach, stud. zwei Jahre in Kremenéc, dann Geistlicher Lehrer in Počáev, 1935 Archimandrit, 1943–1946 Vikar des Klosters Počáev, 1946 Bischof von Kamenéc-Podól'sk und Próskurov, 1948 von Rovno und Wolhynien, 1952 von Lemberg und Tarnopol, 1956–1962 erneut von Rovno: Ž Okt. 1972, S. 32f. (mit Bild).

Eustratios, eigl. Sergéj Michájlovič Podól'skij, * Bez. Elisavetgrád (jetzt Kirovográd) 1887, stud. in Odessa, dann Lehrer an Geistlichen Schulen in Elisavetgrád, 1919 Priester, 1945–1949 an der Kathedrale Mariae Geburt in Kirovográd, 1949 (als Witwer?) Mönch und Bischof dieser Stadt,

Die aus Russland stammenden Kunstgegenstände, darunter Ikonen, aus dem Ikonen-Museum in Recklinghausen (vgl. IKZ 1973, S. 9) sind Ende Mai dem Höhlen-(Pečóra-)Kloster bei Pleskau (estnisch Petseri) zurückgegeben worden. – In Moskau (und wohl auch in anderen Städten) werden von Ausländern (vielfach Diplomaten) häufig Ikonen gekauft, die dann im Auslande mit erheblichem Gewinn abgesetzt werden. Sie stammen oft aus geschlossenen oder verlassenen Kirchen. – Bei Wiederherstellung der Erlöserkirche in Jaroslávl' wurde eine Granate entdeckt, die vermutlich aus dem Bürgerkriege des Jahres 1918 stammt[10].

Der Kampf wider die Religion trifft nicht nur die orthodoxe Kirche. In Weiss-Russland wurden vier **Baptisten** zu Gefängnis verurteilt, weil sie Kindern in Soligórsk unerlaubt Religionsunterricht erteilt hatten. – In Ulan-Udé, der Hauptstadt der Republik der Burjät-Mongolen, wurde der Tibetolog Bidiya D. Dandaron zu fünf Jahren Gefängnis verurteilt, weil er sich an einer nicht erlaubten **buddhistischen** Sekte bereichert habe. (Wegen eines ähnlichen «Vergehens» war er unter Stalin 18 Jahre in einem Arbeitslager festgehalten worden). – Hingegen erfährt man von einem kräftigen Leben des **Islams** in ländlichen Gegenden der Tatarischen Republik, wo er sich besonders an den religiösen Feiertagen entfaltet[11].

Im Dezember 1972 erliess Patriarch Poimén mit den Mitgliedern der Hl. Synode einen Aufruf anlässlich des 50jährigen Bestehens der UdSSR[12].

Die «Ausreise-Steuer», die aus dem Rätebunde nach Israel abwandernden **Juden** als Erstattung für ihre Ausbildung auferlegt wird,

---

Vikar der Diözese Odessa, zeitweise auch Leiter der Diözese Nikoláev, 1951 Bischof von Súmy und Achtýrka, 1958 zur Ruhe gesetzt: Jan. 20 (mit Bild).

Nikolaus, eigl. Nikoláj Andréevič Feodós'ev, * Zájcevo-Nikótovka/Donéc-Gebiet um 1892 (Jahr nicht genannt) als Sohn eines Priesters, Nachfahr eines eingewanderten griechischen Priesters Theodosis, stud. 1907–1913 in Ekaterinodár, dann Psalmsänger und Priester im Bezirk Rostóv, 1935 Witwer und Mönch, Archimandrit, 1956 Hauptgeistlicher in Poltáva, 1960 Bischof, Sept. 1972 Erzbischof von Čeboksarý: Ž Dez. 1972, S. 21f. = StO Dez. 1972, S. 20f. (mit Bild).

Parijskij, * St. Petersburg 3. III. n. St. 1892, stud. ebd. Theologie, Mitarbeiter verschiedener Abteilungen des Moskauer Patriarchats, Inspektor, Hochschullehrer an der Leningrader Geistl. Akademie: Ž Febr. 26f. = StO Febr. 30–33 (mit Bild).

Abt Markus, eigl. Sergéj Lozínskij, * Ivángorod/Bez. Leningrad 4. Juni 1939 als Sohn eines Priesters, stud. 1957–1963 auf Seminar und Akademie in Leningrad, 1962 Mönch, cand. theol., blieb Assistent an der Hochschule, seit 1964 stellvertretender Leiter des kirchlich-archäologischen Kabinetts, 1964 Hieromonach, hielt seit 1965 Vorlesungen, seit 1969 als mag. theol. und Professor: Ž März 28f. = StO April 35–37 (mit Bild).

[10] FAZ 9. V., S. 32; W 26. V., S. 25; 29. V., S. 24. – Time 27. XI. 1972, S. 36. – NYT 3. II.

[11] NYT 6. V., S. 14. – Radio Liberty Dispatch 13. IV, nach Socialistik Tatarstan 7. VII. 1972.

Lit.: John B. Toews: Die **Mennoniten** in der Ukraine 1917–1927, in: Zeitschrift für Ostforschung 21/IV (Marburg/L. 1972), S. 652–677.

[12] Ž Jan. 2f. = StO Febr. 3–5.

bleibt nach einer Erklärung des rätebündischen Ministerpräsidenten Alekséj Nikoláevič Kosýgin in Stockholm am 5. April als solche bestehen, kann aber bei Bedürftigen verringert oder erlassen werden, wie dies in der letzten Zeit verschiedentlich vorgekommen ist. Ein kleiner Prozentsatz der ausgewanderten Juden (besonders aus der Gegend von Odessa) reist nicht nach Israel weiter, sondern begibt sich nach Amerika oder Westeuropa. Es kommen aber auch Fälle von Abwanderung aus Israel vor, und angesichts der Weigerung des Rätebundes, rückkehrwillige Auswanderer wieder aufzunehmen, ist es unter Jugendlichen in einem Wiener Auffanglager zu einem Hungerstreik gekommen (August)[13].

Erzbischof Leontios von **Berlin** und Mitteleuropa (unter Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats) schied am 18. April aus Gesundheitsrücksichten aus seinem Amte aus. Zu seinem Nachfolger wurde der Rektor der Geistlichen Akademie in Moskau, Erzbischof Philaret von Dmítrov, ernannt. – Prof. Olivier Clément von dem (unabhängigen) Theologischen St.-Sergius-Institut in **Paris** sprach sich in scharfer Form gegen die Zulassung der Abtreibung aus[14].

Die Synode der 41 dem Moskauer Patriarchat unterstehenden Gemeinden in **Amerika** tagte vom 8. bis 11. November 1972 zu Youngstown/Ohio unter Leitung des Bischofs Makarios von Umáń (als Vertreter des erkrankten Metropoliten Nikodem von Leningrad). Sie beschäftigte sich mit dem Erlass eines neuen Statuts (nach der Abschaffung des Exarchats; vgl. IKZ 1970, S. 209f.; 1971, S. 5f., 127), der religiösen Erziehung und der Ausbildung der Priester. Makarios versprach den Gemeinden die fortlaufende Unterstützung seitens der Mutterkirche und versicherte, mit der (von Moskau in die Unabhängigkeit entlassenen) «Orthodoxen Kirche von Amerika» sei eine pastorale und verwaltungsmässige Zusammenarbeit eingeleitet worden. – Das (unabhängige) orthodoxe St.-Vladimir-Seminar in Neuyork weist mit 98 Studenten die bisherige Höchstzahl auf. Sie gehören zu verschiedenen nationalen Kirchen Amerikas, überwiegend zur «Orthodoxen Kirche von Amerika» (51); ferner sind 12 Serben da; auch acht (monophysitische) Armenier besuchen das Seminar. Es ist neuerdings in die «Vereinigung amerikanischer Theologischer Schulen» aufgenommen worden. – In der Nähe von Kenai (Alaska) wurde am 11. Februar die «St.-German-Priester-Schule» als erste theologische Schule dieses Raumes eröffnet. Sie soll 86 Gemeinden im Rahmen der «Orthodoxen Kirche Amerikas» dienen[15].

---

[13] W 6. IV., S. 2; FAZ 23. III., S. 6. – NYT 22. IV., S. 8; FAZ 15. VIII., S. 3.

Die Vereinigten Staaten erwägen die Stationierung eines **Rabbiners** (neben einem römisch-katholischen und einem protestantischen Geistlichen) an ihrer Botschaft in Moskau: NYT 19. III.

Der **jüdische** Schriftsteller Ben-Zion Goldberg, der 1972 eine Untersuchung über die Juden im Rätebund veröffentlichte, ist Ende Dez. 1972 im Alter von 78 Jahren in Tel Aviv gestorben: W 2. I., S. 16.

Lit.: Richard Cohen (Hrsg.): Let my people go!, Neuyork 1971. Popular Library // Yehoshua Gilboa: The black years of Soviet Jewry, 1939–1953, aus dem Hebräischen übersetzt von Yosef Shachter und Dov Ben-Abba, Boston 1971. Little, Brown // Mordechai Altshuler (Hrsg.): Russian Publications on Jews and Judaism in the Soviet Union, 1917–1967, Jerusalem 1970. Soc. for Research on Jewish Communities and The Historical Society of Israel.

[14] Ep 15. V., S. 6f.; FAZ 9. V., S. 4. – Ep 29. V., S. 7–10.

[15] Ep 30. I., S. 5. – Ebd. S. 9. – Ebd. 29. V., S. 4f. – Ebd. 27. II., S. 9.

Am 30. Mai 1972 wurde der bisherige (seit 1967) Bischof Theodosios (Lazor) von Sitka und Alaska aus der «Orthodoxen Kirche Amerikas» nach Pittsburg versetzt. Sein Nachfolger wurde der Geistliche Joseph Kreta von Woodside/Long Island/N.Y. – Am 19./20. Oktober 1972 übertrug die Synode dem (bisher in Japan tätigen; vgl. IKZ 1973, S. 29) Metropoliten Vladímir (Nagóskij) unter dem Titel eines Erzbischofs von Berkeley besondere Aufgaben in der Diözese San Francisco. Der bisherige Bischof von Washington, Demetrios (Royster; früher in Mexiko; vgl. IKZ 1971, S. 127), wurde unter Beibehaltung seines Arbeitsbereichs zum Bischof von Hartford/Conn. ernannt. Endlich wurde Hieromonach German (Svajko) als Bischof von Wilkes-Barre zum Vikarbischof der Diözese Philadelphia/Pennsilvanien bestimmt[16].

Am 30. Januar ist der ehemalige (1958–1971) Bischof von Edmonton/**Kanada** von der Jordanviller Jurisdiktion, Sabbas, gestorben[17].

Kardinal Josef Slipýj, Gross-Erzbischof von Lemberg und Leiter der **uniert-ukrainischen** Kirche, unternahm von Februar bis Juni eine Reise durch Formosa, Japan, Kanada und die Vereinigten Staaten, von wo er am 12. Juni nach Rom zurückkehrte. Er sprach sich wiederholt für die umkämpfte Errichtung eines uniert-ukrainischen Patriarchats aus (vgl. IKZ 1972, S. 7, 138) und wurde vom Kirchenvolk auch vielfach als Patriarch begrüsst[16].

Zur **finnischen** orthodoxen Kirche gehören auch 5000 Russen, 2000 Schweden sowie einige hundert Griechen[19].

In **Polen** sollen am 28. November 1971 drei orthodoxe Kirchen gewaltsam von römischen Katholiken in Besitz genommen worden sein. Es handelt sich, wie man hört, um die früher unierte Kirche in Polany (Kreis Premissel), um eine früher römisch-katholische Kirche in Rozdziel (Diözese Tarnów) sowie um eine früher evangelische, 1957 den Orthodoxen zugewiesene, seit 1960 unbenützte Kirche in Rogzow (Bezirk Landsberg an der Warthe). Der Verwahrung des Warschauer Metropoliten Basíleios schloss sich der Alexandriner Patriarch an. – Der für den 26./30. Januar geplante Besuch des Moskauer Patriarchen in Polen ist wegen einer Erkrankung des Metropoliten Basíleios aufgeschoben worden[20].

Vom 31. Januar bis 5. Februar besuchte der Moskauer Patriarch Poimén die **tschechoslowakische** orthodoxe Kirche. – Die orthodoxen Gottesdienste werden sehr schlecht be-

---

[16] Ir 45/IV, 1972, S. 517f.

Theodosios, * Canonsburg/Pa. 27. X. 1933, stud. im St.-Vladímir-Seminar sowie in Bossey, 1961 Hieromonach.

[17] **Sabbas,** eigl. Ioann Nikoláevič Saracevič, ein gebürtiger Serbe, * Čupri (türk. Köprü = Brücke) bei Belgrad 7. III. (Stil?) 1902, anfangs Rechtsanwalt, wanderte 1948 nach Paraguay und Argentinien aus, dort zum Bischof geweiht: PrR 28. III., S. 10, 15; Cred. Febr. 3.

PrR vom 28. XI. 1972 fehlt mir.

[18] NYT 11. VI.

[19] E Juni 324. – Orthodoxe Kirchentradition in Finnland, in NZZ 5. VIII., S. 5.

[20] POC XXII/2, 1972, S. 192–194; P Jan. 45f. – Ep 30. I., S. 4.

sucht; immer wieder stirbt eine Gemeinde an Überalterung aus. Seit Jahren gibt es in Prag keine tschechischen Studenten der orthodoxen Theologie mehr. – In der Slowakei sind zahlreiche orthodoxe Geistliche nach dem Rücktritt zahlreicher Gläubigen zur Union in (besser bezahlte) weltliche Berufe abgewandert. Es hat sich als sehr schwierig erwiesen, sie für eine Rückkehr zur geistlichen Tätigkeit zu gewinnen[21].

Die orthodoxe Kirche **Rumäniens**[22] beging im Juni das 25jährige Amtsjubiläum des Patriarchen Justinian. Daneben hört man von vielerlei kirchlichen Veranstaltungen in einzelnen Diözesen, von Kirchweihfesten, Diözesan-Synoden, von der Grundsteinlegung neuer Kirchen, von Visitationsreisen der Bischöfe, von Kursen für die Weiterbildung von Geistlichen, aber nichts vom Verhalten des Staates der Kirche gegenüber[23].

Am 29. Oktober 1972 starb Erzbischof (seit März 1949) Firmilian (Marin) von Craiova, Metropolit von Oltenien, früher Professor für Naturwissenschaften und Geographie an den Seminaren von Bukarest und Craiova. Sein Nachfolger wurde am 28. Januar Bischof Theoktist von Arad. – Am 19. Januar starb Bischof (seit 1968) Irenäus von Suceava, Hilfsbischof der Diözese Moldau-Suceava. – Am 1. April entschlief der Professor für kanonisches Recht am Theologischen Institut in Bukarest und Berater des Patriarchats in kanonischen Fragen, Liviu Stan, in Bukarest. Am 5. April folgte ihm der Professor für Kirchengeschichte ebenda, Dr. Teodor Popescu, im Tode nach[24].

---

[21] Ž März 1f. = StO März 3; CV 21.II., S.7f.; Cred. Febr. 3; Ep 30.I., S.3f. – Hlas Pravoslaví (Stimme der Orthodoxie, Prag) 29/II, Febr., S.46–48, danach WDOME 23/IV (Marburg April), S.257–259.

Michel Lacko S.J.: Le rétablissement de l'église grecque-catholique en Tchécoslovaquie, in Ist. 1973/I, S.48–69.

[22] **Lit. zur rumänischen Kirche:** Bischof Anton (Plămădeală) von Ploeşti: Biserica Slujitoare (Die dienende Kirche), Bukarest 1972. Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă. 336 S. (mit englischer Zusammenfassung) // M. Clinet: Roemenië, in CO 25/I, 1973, S.51–56 (Übersicht) // G. Filiti: L'église roumaine en danger, in: La Nation Roumaine (Zeitung, Paris) Nov. 1972, S.3f.

Mircea Păcurareu: Die Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen mit der Walachei und der Moldau im 16. bis 18. Jh., Diss., Hermannstadt 1958. 204 S., 36 Abb. (Rumän. Auszug in MA 1968, 1–3), vgl. ROCN März 50f. // Derselbe: Istoria Bisericii Ortodoxe Române (Gesch. der rum.-orth. Kirche), Hermannstadt 1972. 388 S. (mit französischer, deutscher und englischer Zusammenfassung).

Rumänische orthodoxe Bücher werden Ir 46/I, 1973, S.126 zusammengestellt.

Wahl, Weihe und Inthronisation des Bischofs Euthymios (Luca) von Birlad zum Vikar der Diözese Roman-Husch (13.XII.1971): MMS Jan./Febr. 1972, S.6–25 (Lebensdaten S.25).

Klaus Wessel (Hrsg.): Kunst und Geschichte in Südosteuropa, Recklinghausen 1973. Bongers. 216 S., 144 Abb. – Ln. DM 110.–.

[23] Cred. Mai 1–3. – Allerlei Einzelheiten in ROCN.

[24] **Firmilian,** geb. bei Buzau 1901 als Bauernsohn, 1920 Mönch, im Gemeindedienst und kirchlichen Unterricht tätig, Archimandrit, Prof. im Mönchsseminar von Cernica, später Prof. und Direktor des Zentralseminars in Bukarest, 1947 Bischof von Craiova, 1949 Erzbischof ebd. und für Oltenien (mit Bild): ROCN 1972/IV, S.58–60; MA Nov./Dez. 1972, S.875–880; Cred. Nov. 1972, S.1, 3; CV 12.III., S.10f.

Der Leiter der **«Katholisch-Orthodoxen Kirche»** in Frankreich, German (vgl. IKZ 1973, S.11), besuchte vom 11. bis 15. September 1972 das rumänische Patriarchat und verbrachte einige Zeit im Kloster Cernica. – Am 10. Juni 1972 sowie am 30./31. März wurde der Versuch unternommen, die unabhängige (früher dem Metropoliten Theophil Ionescu unterstehende; vgl. IKZ 1973, S.11) rumänische Kirche in Paris gewaltsam dem Patriarchat zu unterstellen. Die Gemeinde erwehrte sich dieser Versuche und erliess einen Aufruf an die Öffentlichkeit mit der Bitte, sie in ihren gesetzlichen Rechten zu unterstützen[25].

Die 120000 **Baptisten** des Landes verfügen über 600 Kirchen und 400 Filialen mit 250 Pastoren, die – wie die orthodoxen – vom Staate bezahlt werden. Sie können sich ohne Angriffe anderer Kirchen entwickeln. – Eine Gruppe von 12 amerikanischen **Rabbinern** verschiedener theologischer Ausrichtung, die Osteuropa besuchen wollte, erhielt lediglich von der rumänischen Regierung die Erlaubnis dazu[26].

Der Exarch des Patriarchen in **Amerika,** Viktorin (Ursache), wurde am 11. Juni zum Erzbischof erhoben, nachdem er am 4. Juni am Jubiläum des Patriarchen teilgenommen hatte (vgl. oben S. 202). – Am 18. Januar wurde auf einer Sitzung des Bischofsrates Archimandrit Dr. Vasile (Vasilachi) (Southbridge/Mass.) zu seinem Vikar ernannt. – Die unabhängige rumänische Kirche (unter Erzbischof Viorel) veranstaltete vom 6.–8. Juli das übliche Jahrestreffen in Vatra Românească, Grass Lake/Mich.[27].

Der **uniert-rumänische** Bischof Julius Hossú von Klausenburg, der im Mai 1970 starb (vgl. IKZ 1970, S.213), war – wie am 5. März bekanntgegeben wurde – am 28. April 1969 von Papst Paul VI. «in pectore» (in petto) zum Kardinal erhoben worden[28].

Theoktist, eigl. Teodor Arăpaş, * Tocileni bei Botoşani 7.II.1915, trat 1929 ins Kloster, 1935 Mönch, 1937 Hierodiakon; stud. 1932–1935 in Cernica, 1940–1945 in Bukarest, 1.III.1945 Priester an der Kathedrale in Jassy, Archimandrit, 1950 Hilfsbischof des Patriarchen und Bischof von Botoşani, 1962 Bischof von Arad: ROCN März 21–27 (mit Bild); CV 11.VI., S.10; Ep 24.IV., S.9.

Irenäus, * Sadova, Bez. Suceava, 6.X.1928 als Bauernsohn, eigl. Gavriil Crăciunaş, stud. 1948/52 in Hermannstadt, trat dann ins Kloster, stud. 1953–1956 in Bukarest, 1962 Archimandrit und Geistlicher in der Diözese Jassy: ROCN März 46f.; CV 21.III., S.7.

Stan: Solia Juni 20; Ep 12.VI., S.8; CV 1.IX., S.5 (mit Lebenslauf).

Popescu hatte in Bukarest und Athen studiert; er arbeitete besonders in dem Ausschuss für die neue rumänische Bibelübersetzung und der liturgischen Bücher: Cred. Juli/Aug. 2; Ep 12.VI., S.8.

[25] ROCN 1972/III, S.3, 15. – La Nation Roumaine (wie Anm. 22) Mai. S.1, 3.

[26] FAZ 20.1., Bilder und Zeiten, S.1. – Jewish Week and American Examiner 14./20.Dez. 1972

[27] Cred. Juli/Aug. 13; Juni 7. – Jan. 1, 3. – Solia Juni 1–3 (Programm).

Lit.: Calendarul Solia... 1973. Published by the Romanian Orthodox Episcopate of America. 256 S. // Calendarul Ortodox Credinţa 1973. Published by The Romanian Orthodox Missionary Episcopate in America. 210 S.

[28] W 6.III., S.6.

Weihbischof Walther Kempe von Limburg/Lahn: Die Kirche in Rumänien, in FAZ 29.I., S.14, weist besonders auf die Bedrängnis der römischen Katholiken und der Unierten hin. Für die überwiegend deutschsprachige römisch-katholische Diözese Temeschburg im Banat ist überhaupt kein Priester-Seminar erlaubt; in Jassy werden jährlich nur vier Studenten zugelassen.

Der **bulgarische**[29] Patriarch Maximos, der am 29. Mai von der Geistlichen Akademie in Sofia zum Dr. theol. h. c. promoviert wurde, besuchte vom 2. bis 8. und vom 22. bis 30. Mai zusammen mit zwei Metropoliten und andern Geistlichen das Ökumenische Patriarchat, mit dem die lange getrübten Beziehungen dadurch voll wiederhergestellt wurden. Er feierte auch in der Konstantinopler bulgarischen Kirche eine Hl. Messe. Dazwischen weilte der Patriarch am Nil. – Am 30. November 1972 besuchte er das Sofioter Geistliche Seminar[30].

Am 29. Oktober 1972 beging die Kirche den 700. Jahrestag der Gründung des St.-Nikolaus-Klosters in Kapinov. Am 13. November 1972 fand in der Sofioter Kathedrale ein Symposion anlässlich des 250. Geburtstages des hl. Paisios von Chilandar († 1798) statt, des Verfassers der «Slawisch-bulgarischen Geschichte», die für die geistige Wiedergeburt der Bulgaren von entscheidender Bedeutung war. Auch in andern Kirchen des Landes wurde seiner gedacht. – Am 18. Februar schliesslich gedachte die Kirche des 100. Todestages des bulgarischen Freiheitskämpfers Vasil Levski (eigl. Kŭnčev), der von den Türken bei Sofia hingerichtet wurde[31].

Am 14. Januar wurde Archimandrit Simeon zum Titular-Bischof von Glavinik, am 21. Januar Archimandrit Hilarion zum Bischof von Trajanopolis geweiht. – Am 19. Dezember 1972 trat Archimandrit Nestor, seit 1971 Abt des Rila-Klosters, sein Amt als Leiter des bulgarischen Klosterhofes in Moskau an[32].

---

[29] **Lit. zur bulgarischen Kirche:** Archimandrit Gorazd: Die kirchliche Predigt in Bulgarien, in DK Sept./Okt. 1972, S. 1–18 (bulg.) // Von DK Jan an wird jeweils eine Predigt des Patriarchen Maximos abgedruckt // Bischof Anton von Probaton: Klöster in Bulgarien, I: Klöster in der Diözese Widdin, in DK Mai/Juni 1972; Jan. 3–15 (in dieser Diözese gibt es 34 Klöster) // Arch. Klemens vom Rila-Kloster (Kliment Rilec): Das Rila-Kloster in den letzten 50 Jahren, in DK Juni 23–37 // DK Febr. enthält mehrere Beiträge anlässlich des 50jährigen Jubiläums des zentralen kirchlichen historisch-archäologischen Museums.

Todorov pop Todorov: Das Bild des seligen Paisios von Chilandar in der bulgarischen kunstgeschichtlichen Literatur, in DK Sept./Okt. 1972, S. 29–51 (bulg.); Jan. 16–27; März 18–20; April 25–34. // Ivan G. Pančovski: Leben und Wirken des hl. Paisios, Vfs. der slawisch-bulgarischen Geschichte, in DK April 7–24.

Godišnik na Duchovnata Akademija «Sv. Kliment Ochridski» = Annuaire de l'Académie de Théologie «St. Clément d'Ochrida» XX (XLVI; 1970/71), Sofia 1972, enthält sieben Aufsätze, alle mit deutscher Zusammenfassung, darunter Radko Poptodorov: Der orthodox-christliche Glaube und die bulgarische National-Kirche als Faktoren bei der Aufrechterhaltung des bulgarischen Volkes, für die Herausbildung seines Nationalbewusstseins und für seine kulturelle Entwicklung während der 500jährigen osmanischen Knechtschaft, S. 65–262; Vasil Iv. Pandurski: Die Bewegung für die kirchlich-nationale Unabhängigkeit in der bulgarischen bildenden Kunst, ebd. 395–431.

[30] CV 11. VII., S. 3–11. – CV 1. VIII., S. 1, 3–12; Ep 15. V., S. 2f., 9–12 (Ansprache); Pr 1. VI., S. 3. – CV 21. VIII., S. 4–12 (Alexandrien und Kairo). – CV 21. I., S. 7f.

[31] CV 12. II., S. 3–9. – 11. XII. 1972, S. 12; 1. I., S. 8f. – 12. II., S. 1f., 10f.

[32] **Simeon** eigl. Christo Dimitrov Konstantinov, * Warna 17. IX. 1926, verdiente sich das Geld zum Studium als Lehrer, stud. dann an Seminar und Akademie in Sofia, 1954 Mönch, 1957/58 zum Studium in Moskau, 1961 Archimandrit, 1966 Protosynkellos bei Metropolit Andreas in Amerika, arbeitete für den Religionsunterricht; jetzt als Vikar des neuen bulg. Metropoliten in Amerika tätig: CV 1. III., S. 1, 5–8 (mit Bild).

Hilarion, eigl. Dimităr Draganov Conev, * Elena 21. I. (Stil?) 1913, stud. 1933–1937 in Sofia, 1938 Mönch, 1941 Hieromonach, 1947 Archimandrit; arbeitete lange als Sekretär, als geistlicher Leh-

Als Nachfolger des verewigten Metropoliten Andreas (vgl. IKZ 1973, S.12) wurde im Dezember 1972 der Vikarbischof Josef von Znepol (seit 1957) zum Metropoliten der (vom Sofioter Patriarchat abhängigen) bulgarischen Kirche in den **Vereinigten Staaten, Kanada** und **Australien** eingesetzt[33].

In **Südslawien** hatten die Kirchen im Laufe der letzten Jahre eine gewisse Bewegungsfreiheit erhalten. Sie konnten sich in zunehmendem Masse auch der Jugendarbeit und der Fürsorge für Alte widmen. Die Kommunistische Partei duldete Christen in vielen Stellungen des öffentlichen Lebens, wenn auch die führenden Stellungen Gottlosen vorbehalten blieben. Seit der erneuten Hinwendung des Staates zum kommunistischen Zentralismus und angesichts der Bekämpfung der Selbständigkeitsregungen in den einzelnen Teilrepubliken im Herbst 1972 sind die Beziehungen des Staates zur Kirche wieder gespannt. In den Zeitungen erschien eine grosse Anzahl polemischer Aufsätze; man hob hervor, dass Parteimitglieder nicht aktiv am kirchlichen Leben teilnehmen dürften, und Bestrebungen nach einer Abschaffung des Religionsunterrichts in den Schulen wurden laut. So hat sich denn der Episkopat der **serbischen**[34] orthodoxen Kirche während seiner Tagung im Belgrader Patriarchat vom 28.Mai bis 5.Juni gegen Angriffe auf die (von der Verfassung verbürgte) Religionsfreiheit gewendet und seiner wachsenden Unruhe über die wiederaufgenommenen Eingriffe des Staates in die religiöse Erziehung, die Schwierigkeiten beim Wiederaufbau alter und der Errichtung neuer Kirchen Ausdruck verliehen. Die Bischöfe wiesen die heftigen Angriffe in Presse, Rundfunk und Fernsehen zurück und verwahrten sich gegen die Angriffe auf Klöster und ihr Vermögen, auf

---

rer und Protosynkellos in Tirnowa, 1944–1957 Inspektor der Geistlichen Akademie, 1957–1964 Abt des Klosters Trojan, 1965–1972 in Bačkovo; veröffentlichte eine Reihe geistlicher Schriften: CV 12.III., S.1–5.

Nestor eigl. Nikolaj Stefanov Krŭstev, * Kostenze/Kr. Sofia 29.V.1925 als Sohn eines Arbeiters, stud. am Geistlichen Seminar und 1946–1950 an der Univ. Sofia, 1946 Mönch, 1956 Hieromonach, 1950–1962 Geistlicher in der Diözese Tirnowa, 1959 Archimandrit und Protosynkellos des Metropoliten, stud. 1962–1964 nochmals in Moskau, cand.theol., danach Lehrer und Inspektor an der Sofioter Geistlichen Akademie, 1969 Hauptgeistlicher in Šipka: Ž Febr. 25 = StO März 50f. (mit Bild).

[33] **Josef**, eigl. Veličko Dikov, * Michalata (jetzt: Pelovo) /Bez. Pleven, 11.IV. (Stil?) 1907. stud. in Sofia, 1935 Mönch, 1936 Hieromonach, 1939 Archimandrit, seit 1957 Gehilfe des verewigten Metropoliten Andreas in Amerika (vgl. IKZ 1973, S.12): CV 1.III., S.1, 3f.; G April 97; E Juni 324; Pr 15.IV., S.14.

[34] **Literatur zur serbischen Kirche:** A. Burg: Joegoslavič, in OC 25/I, 1973, S.42–51 (Übersicht über die letzten Jahre) // E.Čimić: La religion et l'église dans le socialisme, in: Les religions en Yougoslavie, Agram 1971.

G Jan. und März fehlen mir.

die Sicherheit der Mönchsgemeinschaften sowie gegen die Profanierung von Kirchen und Friedhöfen. – Die Synode befasste sich im übrigen mit der Gründung einer neuen Diözese **Australien** und **Neuseeland** mit dem Mittelpunkt im St.-Sabbas-Kloster in Eline/Victoria. Zu ihrem Bischof wurde der Rektor des Seminars von Krka, Nikolaus (Mrdija), bestimmt. – Endlich wurde die Lage aller Diözesen auch im Auslande und die theologische Ausbildung besprochen und der rasche Abschluss der Rückgabe zur Zeit des kroatischen Staates (1941–1945) geraubten orthodoxen Kircheneigentums gefordert[35].

Im Jahre 1967 wurden 25 Kirchen und ein (ortsverlegtes) Kloster neu gebaut, 1968: 2 Kirchen und 2 Kapellen; daneben wurden 20 Kirchen und 8 Kapellen wiederhergestellt. 1969 wurden 9 Kirchen, 1970: 10 Kirchen und eine Kapelle, 1971: 6 Kirchen, 1 Kapelle, 1 Kloster (Slanci bei Belgrad) errichtet. – 1972/73 wurden 73 Priester (davon allein 12 in der Diözese Zvornik-Tuzla in Bosnien), darunter 7 Hieromonachen, geweiht (für die Diözesen Banat und Prizren werden keine Angaben gemacht: dort gab es also wohl keine Neupriester). In dieser Zeit gab es in den Seminarien in Belgrad, Karlowitz, Prizren und Krka: 68 Theologiestudenten; das Mönchs-Seminar in Ostrog zählt 6 Studenten. – Für 1973 werden 129 Theologiestudenten neu aufgenommen: je 32 für die Seminare in Belgrad, Karlowitz und Krka, 33 für Prizren[36].

Reichlich verspätet wird die Religionsstatistik für 1953 bekanntgemacht. Ihr zufolge gab es damals unter 16936573 Einwohnern: 2177875 Gottlose (16,0% der Männer und 9,4% der Frauen); doch wird nicht gesagt, von welchem Alter an die Erhebungen gültig sind. Weitaus am höchsten ist ihre Zahl mit 47,0% der Männer und 33,0% der Frauen (Durchschnitt: 39,5%) in Montenegro; weitaus am geringsten bei den nichtslawischen Minderheiten[37].

Im übrigen hat sich der Inhalt der kirchlichen Presse kaum verändert. Man findet neben Aufsätzen zur nationalen Kirchengeschichte Angaben über die Weihe neuer Kirchen, über bischöfliche Visitationsreisen, Nachrichten aus dem Leben der Klöster, weiterhin Erbauliches sowie Auszüge aus den Schriften der Kirchenväter oder über das Thema *«Gebet und Fasten: Zwei Flügel von Gottes Geist»*.

Am 27. November 1972 starb der seit langem im Dienste der serbischen Kirche tätige Professor Sergij Víktorovič Tróickij 94jährig in Belgrad. Er hatte sich bald nach dem Kriege als Verteidiger der Rechte des Moskauer Patriarchats gegenüber Konstantinopel bekannt gemacht (vgl. IKZ 1948, S. 185). – Am 25. März entschlief die Äbtissin des Klosters Gorn-

---

[35] NZZ 11.V., S.3. – Ep 26.VI., S.4, 9.

[36] Ep 12.VI., S.5f. (nach dem Album: Die serbische Kirche. Ihre Vergangenheit und Gegenwart [serbisch und englisch], vom Belgrader Patriarchat herausgegeben). – Ir 46/I, 1973, S.101f. – G Febr. 49, Mai 125.

[37] Pr 15.I., S.10.

jak bei Petrovac an der Mlava (s.-ö. von Passarowitz), Nadežda, ebenfalls eine gebürtige Russin[38].

In **Schweden** lebten 1972: 22000 orthodoxe Südslawen (davon etwa zwei Drittel Serben), die bisher geistlich von andern orthodoxen Gemeinschaften versorgt wurden. Am 22. Januar 1972 wurde in Västerås eine serbische Gemeinde gegründet, von der aus Gottesdienste in vielerlei Städten abgehalten werden. – In **Chicago** wurde im Mai 1972 durch Bischof Firmilian der Bauplatz für eine orthodoxe Kathedrale eingeweiht. – An Neujahr erfolgte die Grundsteinlegung für eine serbische orthodoxe Kirche in Adelaide/**Australien** [39].

Im Rahmen der unerbittlichen Verfolgung aller Religionen in **Albanien** wurde durch eine Augenzeugin bekannt, dass der 76jährige römisch-katholische Priester Stefan Kurti erschossen wurde, weil er in einem Konzentrationslager heimlich das Kind einer ebenfalls inhaftierten Mutter getauft hatte[40].

Die schweren inneren Auseinandersetzungen innerhalb der **griechischen**[41] Landeskirche nahmen auch in den letzten Monaten ihren Fortgang (vgl. zuletzt IKZ 1973, S. 14f.). In ihrem Kampfe gegen den Athener Erzbischof Hieronymos, dem sie eine autokratische Kirchenführung vorwerfen, richteten die beiden Metropoliten Ambrosios von Elevtherópolis und Augustin von Florina beim griechischen Staatsrat als oberstem Verfassungsgericht eine Klage ein, um die Ungültigkeit der neuen Kirchenverfassung von 1969 hinsichtlich der Zusammensetzung der Hl. Synode (mit 12 Mitgliedern) festgestellt zu sehen. Dabei wurde bekannt, dass schon der verewigte Patriarch Athenagoras in zwei Briefen und am 8. Februar auch der jetzige Ökumenische Patriarch Demetrios im

---

[38] **Trójckij,** * Tomsk 26. III. n. St. 1878, stud. in Tver' und St. Petersburg, 1913 in Kiev mag. theol., seit 1913 Vertreter seiner Kirche auf dem Athos, wirkte im Büro des Oberprokur(at)ors der Hl. Synode und war 1917/18 Mitglied der russischen Nationalsynode, 1920 wanderte er nach Südslawien aus, lehrte an den Universitäten Belgrad und Marien-Theresien-Stadt, 1928–1930 auch am St.-Sergius-Institut in Paris sowie 1947/48 an der Theologischen Akademie in Zagórsk: Pr 1.I., S.12; Ir. 46/I, 1973, S.105.

Nadežda, eigl. Tatijana Lukjanjuk, * Košilova bei Litauisch-Brest 9. Jan. (Stil?) 1901, trat 1914 in ein russisches Kloster ein, 1915 nach St. Petersburg, 1916 nach Bessarabien evakuiert, kam 1920 nach Südslawien, wo sie 1925 Nonne wurde und mehrmals das Kloster wechselte, seit 1959 Äbtissin mehrerer Klöster, seit 1968 in Gornjak: G April 100f. (mit Bild).

[39] Pr 15.II., S.16. – 15.I., S.8f. – 1.IV., S.4.

[40] Presse 2.VI., S.3.

[41] **Literatur zur griechischen Kirche:** J. Konidáris: Die Etappen der Kirchengeschichte Griechenlands (bis über 1967 hinaus), Athen 1971 (?) // Erzbischof Hieronymos von Athen: 1829 hēmérai (17 Maïu 1967 – 16 Maïu 1972) eis tò pēdalion (1829 Tage... am Steuer), Band I der Werke des Erzbischofs von Athen, Athen 1972. Ohne Verlag. 288 S., viele Bildtafeln // Antonios Alevizópulos: Hē exomológēsis kaì o sýnchronos ánthrōpos (Die Beichte und der heutige Mensch), Athen 1973. 31 S. // Derselbe und Kassianē Stathopulos: Prosklētérion Diakonías (Der Ruf der Diakonie), Athen 1973. 16 S.

Irénée Doens: Les **Palaiolmérologites:** Alerte pour leurs monastères, in Ir. 46/I, 1973, S.34–49 (neueste Ereignisse).

Griechische theologische Neuerscheinungen werden in fast jeder Nummer von E angezeigt // Griechische Neuveröffentlichungen: Ir. 46/I, 1973, S.124–126 // Neue griechische theologische Literatur zeigt Aleksandŭr Milev in DK März 29–31 an.

Namen ihrer Hl. Synode Verwahrung dagegen eingelegt hatten, dass die 33 Metropoliten in Nordgriechenland (den seit 1913 zu Griechenland gekommenen Landesteilen) denen des übrigen Griechenlands rechtlich gleichgestellt worden seien, während doch das Patriarchat 1928 nur die Verwaltung dieser Metropolitien der griechischen Landeskirche überlassen, im übrigen aber seine Jurisdiktion dort gewahrt habe. Ein Einwand des Metropoliten Leonidas von Thessalonich, die griechische Landeskirche sei autonom, wurde in der Öffentlichkeit nicht anerkannt[42]. Infolge dieser Entwicklung reichte Erzbischof Hieronymos, der sich drei Monate in seiner Heimat, auf der Insel Tinos, aufgehalten hatte, am 25. März der Synode seinen Rücktritt ein. Eine am 2. April in seiner Abwesenheit zusammengetretene ausserordentliche Synode nahm diesen Rücktritt nicht an, und der Erzbischof erklärte sich am 9. April zur Fortführung seines Amtes bereit, nahm jedoch einen dreimonatigen Erholungsurlaub[43].

Kurz nach dieser Entscheidung gab der Staatsrat am 13. April seinen Beschluss vom 5. April bekannt, demgemäss die Zusammensetzung der Hl. Synode, wie sie im November 1972 erfolgt war, wegen eines Formfehlers (Nichtunterzeichnung des Wahlprotokolls durch alle Hierarchen) nichtig sei. Man zog daraus den Schluss, dass auch alle Beschlüsse dieser Synode nichtig seien, und die (an sich aufgelöste) Synode traf sich am 17. April zu einer Beratung, die in der Feststellung der Notwendigkeit einer Neuwahl gipfelte. Im Zusammenhang damit sandte der Ökumenische Patriarch Demetrios am 23. April erneut eine Botschaft an den Erzbischof von Athen und die Hierarchie, in der er sie aufforderte, bei der Neuwahl die Rechte der nördlichen Metropolitien (die grundsätzlich seiner Jurisdiktion unterstehen) zu berücksichtigen und die Hälfte der Mitglieder der Synode aus ihnen zu wählen. Überdies sollte, wie zwischen 1850 und 1969 üblich, der Grundsatz der Anciennität und der Rotation gewahrt werden. 25 Metropoliten machten sich diesen Brief des Ökumenischen Patriarchen zu eigen, und am 10./12. Mai wählte die Bischofsversammlung mit schwa-

---

[42] P Jan 70f.; NZZ 15.II., S.5; FAZ 20.II., S.4.

[43] P Febr. 124–126; April 285–299; Ep 10.IV., S.4; 24.IV., S.4f.; G Febr. 51; OSt 1973/II, S.10f.; NYT 1., 3.IV.; NZZ 2., 6.IV.; International Herald Tribune 2.IV.; FAZ 3.IV., S.4; W 3.IV., S.2. – Ir. 46/II, 1973, S. 250–253.

cher Mehrheit nach diesem Grundsatz die zehn Vorsitzenden der Ständigen Ausschüsse, die als solche Mitglieder der Hl. Synode sind. Nur drei von ihnen gelten als überzeugte Anhänger des Erzbischofs Hieronymos, der der neuen Synode gegenüber einen Rücktritt ablehnte[44].

Das Orthodoxe Institut für patristische Studien in Thessalonich (vgl. IKZ 1973, S. 15) sieht nach einer Erklärung seines Leiters, des Professors Panajotis Christu, seine Aufgabe in der Erhaltung und Verlebendigung der Orthodoxie in einer der Gegenwart entsprechenden Form. – Der Synodalausschuss zur Förderung des Mönchslebens, der seit drei Jahren unter Leitung des Metropoliten Nikolaus von Chalkís besteht, will den Geistlichen durch Darbietung geeigneter Lektüre, durch die Förderung der Verbindung der einzelnen Mönche und Klöster sowie der Verbindung zu Bischöfen, endlich durch den Hinweis auf die Bedeutung des Mönchtums innerhalb der Gesamtkirche dienen[45].

Das 8. Theologen-Treffen im Kloster Frangavillas auf der Peloponnes (15.–19. Juli) handelte über das Thema «*Kriterien für Wandlungen in der Tradition*»; es wurde vor allem von jüngeren Theologen besucht. – An der Tagung des orthodoxen Jugendverbandes «*Syndesmos*» in Athen vom 15. bis 18. Dezember 1972 nahmen Vertreter aus den Vereinigten Staaten, Australien, dem Libanon, Finnland, Kenia und Griechenland teil. 1973 sollen Tagungen über «*Christiche Erziehung*» in den Vereinigten Staaten, Finnland und Kenia, im September 1973 zwei Jugendtagungen mit den Themen «*Die Einheit der orthodoxen Kirche und die Teilnahme der Jugend an der Vorbereitung des orthodoxen Konzils*» sowie «*Die Erneuerung der theologischen Studien in der orthodoxen Welt*» abgehalten werden. Schliesslich soll 1974 in Athen der erste Kongress der orthodoxen Mission und die 9. Allgemeine Versammlung des «*Syndesmos*» mit etwa 200 Teilnehmern stattfinden[46].

Von den über 7000 Priestern der griechischen Landeskirche sind nur 553 (studierte) Theologen, davon 264 ledig und 289 verheiratet (im Gesamtdurchschnitt der Geistlichkeit beträgt die Zahl der Ledigen etwa 10%). Zwischen 1966 und 1972 wurden 76 (studierte) Theologen zu Priestern geweiht (36 ledig, 40 verheiratet). 1400 Theologen arbeiten in den Sekundarschulen als Lehrer; 500 haben besondere Aufgaben in Erwartung ihrer Ernennung[47]. – Die griechische Kirche gibt ein hektographiertes Blatt für griechische Auswanderer in der Fremde (z. B. Gastarbeiter) heraus mit dem Titel: *Paroikoi*, geleitet von Dr. Anton Alevisopulos in

---

[44] FAZ 17. IV., S. 4; NZZ 18. IV., S. 6; E Mai 243f.; NYT 11. V.; Ep 15. V., S. 3f., 16–18; OSt 1973/II, S. 51f., 56; OSt 1973/III, S. 54–56, 59; Cred. Mai 3; Time 2. VII., S. 49f.; NYT 19. V.

[45] Ep 30. I., S. 2f.; Pr. 1. V., S. 14. – Ep 30. I., S. 7f.

[46] Ep 26. VI., S. 6f. – 16. I., S. 7.

[47] Ep 30. I., S. 7 nach dem «Kalender für die griechische Kirche 1973».

Athen[48]. – Am 1. Juni feierten die kirchlichen Zeitschriften «*Ekklesia*» und «*Theologia*» (eine wissenschaftliche Vierteljahresschrift) ihr 50jähriges Bestehen[49].

Am 11. Januar starb der ehemalige (1956–1966) Metropolit von Dryinópolis und Kónitsa, Christof (Chatzís), im Alter von 90 Jahren[50].

Allen inneren Schwierigkeiten zum Trotz ist die soziale und karitative Tätigkeit der Kirche in den einzelnen Diözesen unvermindert weitergegangen. Internate für Knaben oder für Mädchen (vielfach Schüler) wurden errichtet in den Diözesen Ätolien/Akarnanien (in Amphilóchion sowie in Astakon und Thermä), in Edessa (Nordgriechenland), Kárditsa, Phársalos, Palamás (Thessalien), auf dem St. Georgsberg (ebd.), in Mondamodon (Diözese Methymna), weiter in den Diözesen Monemvasía/Sparta, Sidirókastron, in Florina, Prespä und Eordäa, in Phokís sowie in Volissos auf der Insel Chios. Dazu kommt eine Mensa für Schüler und Lehrlinge in der Metropolitie Chios, eine Schulspeisung auf Kerkyra und Paxos, endlich ein Ferienlager für die Diözese Theben/Livadia. – Neue Altersheime entstanden in Kiphisia bei Athen und in Edessa, ein zentraler Wohlfahrtsausschuss in Alexandrúpolis, eine mildtätige Stiftung und eine Wohlfahrtskasse für die Diözesen Langgadás und Phokís; ein diakonisches Werk für die Diözese Serviä/Kozani; eine Armenkasse der Diözese Florina. – Dazu tritt die Einrichtung eines Wallfahrtsortes in Volos und die Errichtung neuer Heiligtümer (mit verschiedenen Patronen) in Neu-Artaki, Lukrakion, Korinth, Neu-Karvali bei Kavala und auf Kythera. Endlich ist in der Diözese Korinth ein kirchliches Museum errichtet worden[51].

Im Gefolge der Absetzung König Konstantins II. durch die griechische Regierung am 1. Juni und der Einführung der republikanischen Staatsform hat Erzbischof Hieronymos die Weglassung der Erwähnung des königlichen Namens während der Hl. Messe verfügt. An der Vereidigung des neuen Staatspräsidenten Georg Papadópulos am 19. August in der Athener Kathedrale beteiligten sich der Erzbischof und die Mitglieder der Hl. Synode[52].

Durch den neuen Ökumenischen Patriarchen Demetrios von **Konstantinopel**[53] sind neben einer geringfügigen Umbildung der Hl. Synode

---

[48] Mir liegt die Ausgabe Juni/Juli vor.

[49] E Juni 273–277.

[50] E Jan. 41–43; Ep 16.I., S.7. – Er wurde 1914 Priester, 1935 Bischof von Megaris, 1955 von Karyopolis (ein Geburtsdatum wird nicht angegeben).

[51] Die Stiftungsurkunden bzw. die Statuten für all diese Gründungen (aus den Jahren 1969 bis 1973) werden in E 16.XII.1972 und 1.VI. veröffentlicht.

[52] Time 2.VII., S.49f. – FAZ 20.VIII., S.3.

[53] **Literatur zum Ökumenischen Patriarchat**: Metropolit Maximos von Sardes: Das Ökumenische Patriarchat in der Orthodoxen Kirche (griech.), Thessalonich 1972 // Athanasios Aghnídis; Le Patriarcat Oecuménique dans le traité de Lausanne, (wo?) 1972 // J.L. Van Dieten: Athenagoras I.: ... (Nachruf), in CO 25/I, 1973, S.10–21.

A. Houssian: Incarnation et communion selon les pères grecs, in Ir. 1972/IV., S.457–468 // Julius Tyciak: Theologie der Hymnen. Theologische Perspektiven der byzantinischen Litur-

(vgl. IKZ 1973, S.18) drei neue Ausschüsse gebildet worden. Die «*Synodalkommission für Planung*» unter Leitung des 60jährigen Metropoliten Meliton (eigl. Sotirios Chadzís), der ausserdem die Metropoliten Maximos (Christópulus) von Sardes und Kyrill (Axiótis) von Chaldia angehören, berät den Patriarchen in seinen Regierungsgeschäften. Das «*Persönliche Sekretariat des Patriarchen*» unter Leitung des 33jährigen Archimandriten Bartholomäus (Archondonis) hilft ihm bei der täglichen Arbeit. Daneben steht jetzt ein «*Ausschuss für das Gespräch mit dem Islam*» unter Leitung des 84jährigen Metropoliten Jakob von Derkä, der nun aus der Hl. Synode ausgeschieden ist, sowie ein «*Ausschuss für ein Gespräch mit den vorchalkedonischen Kirchen*» unter Leitung des Metropoliten Chrysostomos von Myra. Protosýnkellos (etwa Generalvikar) des Patriarchen für die Diözese Konstantinopel wurde nach dem Rücktritt des Metropoliten Kallinikos von Lystra der 44jährige frühere Theologieprofessor aus Chalki, Konstantin Charisiádis, seit 1972 Bischof von Apollonias.

Der neue Patriarch hat ein gutes Verhältnis zu den Türken gefunden, in deren Mitte er aufgewachsen ist. Er hofft auf die Genehmigung zum Wiederaufbau der 1941 abgebrannten Teile des Phanars. – Das Patriarchat bemüht sich, seine führende Rolle im Rahmen der Orthodoxie zu betonen und hat dabei in Griechenland Erfolge gehabt (vgl. oben S.207f.). Metropolit Meliton legte seine einschlägigen Gedanken in einem Buche «*Das Ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche – eine historisch-kirchenrechtliche Studie*» nieder und fand dabei in den meisten Landeskirchen (ausser der bulgarischen und polnischen) Unterstützung, während das Moskauer Patriarchat – unter Umgehung des Ökumenischen

---

gie, Trier 1973. Paulinus Verlag. 110 S. (Reihe «Sophia» Band X) // Die Schriften des Johannes von Damaskus, hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, Band 2; Expositio Fidei, besorgt von Bonifatius Kotter, O. S. B. Berlin/Neuyork 1973. Walter de Gruyter LX, 291 S., DM 128. – // Patrick O' Connell: The Ecclesiology of St. Nicephorus I (758–828). Patriarch of Constantinople. Pentarchy and Primacy, Rom 1972. Pont. Inst. Stud. Or. XX, 230 S. (OCA 194) // Wilhelm de Vries S. J.: Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche, in OCP XXXVIII/2,1972, S.331–366// J. L. van Dieten: Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes IV (610–715), Amsterdam 1972. A. M. Hakkert. XX, 242 S. (Geschichte der Patriarchen von Konstantinopel, Teil 4) // T. Wasiliewski: Bizancjum i Slowianiew IX wieku (Byzanz und die Slawen im 9. Jh.), Warschau 1972. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 234 S.// Apóstolos Ath. Glavinas: Hē epì Alexíu Komnēnû (1081–1118) perí hierôn skeúon, keimēlíōn kaì hagíōn eikónōn erís (1081–1095) (Der Streit um die hl. Geräte, Kleinodien und hl. Bilder (...) unter Alexios Komnenos (...), Thessalonich 1972. Kentron Byzantinôn ereúnōn. 217 S. (Byzantinà keímena kaì melétai 6) // Apostolos D. Karpozilos: The ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217–1233), Thessalonich 1973. Kentron Byzantintinôn ereúnōn. VII, 108 S., 1 Karte (Byzantinà keimena kaì melétai 7).

Kunst in Kappadokien, dt. von Lotte Stratil-Sauer, Genf 1972. Nagel-Verlag. 230 S., DM 165.–

Im Jan. fand in dem Hamburger Atelier Mensch eine Ikonen-Ausstellung (zum Verkauf) statt: W 24.I., S.19 // Ebenfalls im Jan. zeigte die New Grecian Gallery in London griechische Gemälde aus dem 14. bis 18. Jh. unter dem Titel «Warrior Saints».

Das Institut für Byzantinistik an der Universität Wien unter Leitung von Herbert Hunger will «*Das Patriarchats-Register von Konstantinopel*» herausgeben, das für die Jahre 1315 bis 1402 mit Zweitschriften von Urkunden, Erlassen und Entscheidungen in der Wiener Akademie der Wissenschaften erhalten ist: Ostdeutsche Zeitung 1.V., S.4.

Patriarchats – bewusst zweiseitige Beziehungen zu den einzelnen Landeskirchen pflegt. – Irgendwelche Absichten, das Patriarchat aus der Türkei wegzuverlegen, sind im Augenblick nicht erkennbar[54].

Patriarch Demetrios feierte am 18. März in der St.-Georgs-Kirche des Phanars einen **feierlichen** gemeinsamen Gottesdienst mit dem Alexandriner Patriarchen, bei dem Nikolaus VI. die Predigt hielt. – Im Mai stattete der bulgarische Patriarch Maximos dem Ökumenischen Patriarchat zweimal einen Besuch ab (vgl. oben S. 204). – Am 26. Februar lud Demetrios alle orthodoxen Kirchen zur bevorstehenden Weihe des Salböls ein, die nur alle zehn Jahre stattfindet. – Am 18. Dezember 1972 starb der Hilfsbischof der Erzdiözese Konstantinopel, Nikolaus (Charvalias) von Evmenia, 57jährig in München. Am 9. Januar wurde Bischof Germanos (Chavariopulos) von Tralles sein Nachfolger. – Auf Kap Aphrodisias (Kap Cavaliere) westlich von Silifke (Seleukeia) an der türkischen Südküste wurde durch Prof. Ludwig Budde (Münster) und türkische Archäologen eine aus dem 4. Jahrhundert stammende, vermutlich um 560 von Seeräubern zerstörte Basilika des hl. Pantaleon (Panteleëmon) mit hervorragenden Mosaiken freigelegt[55].

Auf dem **Athos** erscheint eine neue Zeitschrift «*Athoniki Dialoji*», hrsg. unter Leitung des Mönches Theoklet aus dem Dionysios-Kloster, der auch die Schaffung von Missionsklöstern auf dem Athos vorschlug. – Die Zahl der Athos-Mönche ist von 1959: 1641 auf 1972: 1146 gesunken. Die überwiegende Mehrzahl von ihnen ist über 50 Jahre alt. – Am 20. Februar brannten das Mönchshospiz und drei Kapellen des Xiropotámu-Klosters (mit Fresken von 1773) aus[56].

Der erste allgemeine Kongress der orthodoxen Jugendgruppen Westeuropas (mit 282 Teilnehmern) vom 30. Oktober bis 1. November 1971 in Annecy beriet über «*Die Auferstehung und die Menschheit heute*». – Am 12./13. Mai erfolgte in Lyon die Gründung einer «*Orthodoxen Bruderschaft Westeuropas*» durch Gemeinschaften in Frankreich, Belgien und der Schweiz. Ihr können sich weitere Gruppen oder auch Einzelpersonen anschliessen. Man hofft auf Beitritte aus Deutschland, Grossbritannien und den Niederlanden, wobei über die Einstellung zu den einzelnen Patriarchaten bzw. den Emigrationskirchen nichts gesagt wird. – Der Metropolit der Griechen in Deutschland, Irenäus, unternimmt weiterhin Reisen zur Betreuung seiner Gemeinden (so am 11. März in Darmstadt)[57].

---

[54] Friedrich Wilhelm Fernau: in NZZ 29., 31. I., je S. 3.

[55] OSt 1973/II, S. 40–47. – Ebd. 49–51; Ep 15. V.; E Juni 297–304; Ir. 46/II, 1973, S. 243 f.; vgl. auch oben S. 204. – Ep 10. IV., S. 3. – Ebd. 16. I., S. 7 f. – FAZ 15. VIII., S. 11.

Germanos, * Konstantinopel 1. I. 1931, 1954 Absolvent auf Chalki, war als Laie im Dienste des Patriarchats, 1967 Diakon, 1970 Sekretär der Hl. Synode: Ep 16. I., S. 8.

[56] Pr 15. I., S. 4; Ep 26. VI., S. 10 f. – Ep 24. IV., S. 4 f.; OSt 1973/II, S. 57 (mit Statistik); Pr 1. VI., S. 3; Ir. 46/II, 1973, S. 239 f. – Ep 27. II., S. 8 f.

Zur Auseinandersetzung mit dem griechischen Gouverneur der Halbinsel und zur Absendung eines Legaten aus Konstantinopel auf den Athos (vgl. IKZ 1973, S. 18 f.) siehe Ir 45/IV, 1972, S. 523–531; Ep 27. II., S. 5.

[57] Syndesmos News Sept. 1972, S. 4 f. – Ep 15. V., S. 7 f. = OSt 1973/II, S. 52 f. – Darmstädter Echo 12. III., S. 3.

Während der 8. Jahrestagung der Geistlichen der Erzdiözese Thyateira und **Grossbritannien** am 17. und 18. Mai erklärte deren Leiter, Erzbischof Athenagoras, für die orthodoxe Kirche stelle sich die Frage einer Ordination von Frauen nicht, da sie sich auch für Moses und Christus und also für die Kirche während zweier Jahrtausende nicht gestellt habe. Eine Zulassung von Frauen zum Altar werde nur neue Schwierigkeiten innerhalb der Christenheit, gerade auch im Verhältnis zur Orthodoxie, hervorrufen. – Orthodoxe in den Vereinigten Staaten wenden sich gegen die Abtreibung. – Der 6. Nationalkongress der orthodoxen Studenten **Amerikas** befasste sich vor allem mit dem Kultus[58].

Am 5. Dezember 1972 wurde ein Teil der Reliquien des hl. Nikolaus von Myra, die aus Bari in Italien kamen, im Beisein des Metropoliten Jakob, Exarchen des Ökumenischen Patriarchen für Amerika, und des römisch-katholischen Bischofs von Brooklyn in der griechisch-orthodoxen Kirche des Neuyorker Stadtteils Queens niedergelegt. – Zwei aus dem Mönchsstande ausgestossene orthodoxe Geistliche wurden in New Haven (Mass.) am 16. März wegen des Diebstahls vieler seltener Bücher zwecks Weiterverkaufs an Händler vor Gericht gezogen[59].

Vom 8. bis 10. November 1972 besuchte Patriarch Poimén von Moskau in Begleitung mehrerer hoher Geistlicher den neuen **georgischen** Katholikos David V., der diesen Besuch bald erwidern will[60].

Der für Mai geplante Besuch des **armenischen** Katholikos Vazgén in den Vereinigten Staaten anlässlich des 75. Jahrestags der Gründung der Armenischen Diözese in Amerika, bei der die St.-Vartan-Kathedrale in Neuyork geweiht werden sollte, ist aus Gesundheitsgründen verschoben worden[61].

Die Auseinandersetzung zwischen dem Staatspräsidenten der Insel **Kypern**, Erzbischof Makarios III., und dem auf die Insel zurückgekehrten General Georg Grivas um eine Vereinigung ([H]Énosis) mit Griechenland haben sich auf das kirchliche Gebiet übertragen. Während der Erzbischof jedenfalls vorläufig für eine Selbständigkeit seines Staates eintritt und sich demgemäss am 18. Februar wieder zum Staatspräsidenten (bis 1978) ernennen liess, nachdem niemand eine Gegenkandidatur angemeldet hatte, hängen die drei orthodoxen Bischöfe der Insel, Gennadios von Paphos, An-

---

[58] Ep 29. V., S. 3f. – 13. II., S. 2f. – 12. VI., S. 8.

Lit.: Trembélas: Die Autokephalie der Mitropolia (in Amerika; vom Ökumenischen Patriarchat nicht anerkannt), Athen 1971. Syndesmos. Provisional Report of the Eighth General Assembly: Boston/USA – July 1971: Worship in a Secular Age, hektographiert, 28 S. // Syndesmos News Nr. 7 und 8 (Sept., Dez. 1972) berichten über verschiedene Veranstaltungen orthodoxer Jugend-Vereinigungen in einzelnen Ländern der Alten und Neuen Welt (z. B. Tagung über Atheismus in Marseille 11./12. Nov. 1972).

[59] NYT 6. XII. 1972. – 17. III.

[60] Ž Dez. 1972, S. 4f.; Febr. 20–22 = StO Jan. 7; Febr. 11–14.

[61] Cred. März, April, Mai, je S. 3.

thimos von Kition und Kyprian von Kyrenia, der alsbaldigen Wiedervereinigung an und haben es nicht bei weiteren Drohungen gegen den Erzbischof bewenden lassen (vgl. IKZ 1973, S. 19f.). Nach erneuten Aufforderungen, auf sein Staatsamt zu verzichten, erklärten die drei Bischöfe Makarios III. auf einer Synode in Limasol am 8. März und endgültig am 13. April als seiner geistlichen Würde verlustig. Sie könnten ihn nun nur noch als Laien betrachten[62]. Makarios kehrte sich nicht daran, und viele orthodoxe Landeskirchen versicherten ihn ihrer Sympathie und stellten fest, dass ein solches Verfahren nur bei einer Anwesenheit von 12 Metropoliten (also auf Kypern nie) möglich sei. Auch eine Besprechung der Bischöfe Gennadios und Anthimos mit Mitgliedern der griechischen Hierarchie änderte nichts an dieser Tatsache. Makarios berief seinerseits eine Synode von 13 Hierarchen ein (7.–9. Juli), an der die Patriarchen von Alexandrien (als Vorsitzender) und Antiochien, aber keine Vertreter aus Konstantinopel und Griechenland teilnahmen Sie stellten die Ungültigkeit des Beschlusses der kyprischen Landes-Synode fest Die drei Bischöfe bezeichneten das als eine «unzulässige Einmischung in die inneren Angelegenheiten der unabhängigen Kirche Kyperns» Daraufhin setzte der Erzbischof seinerseits die drei Bischöfe ab, die innerhalb ihrer Gemeinden nur einen geringen Anhang besitzen, entliess auch 40 Priester und leitete Neuwahlen ein, zunächst für den 83jährigen Bischof Gennadios von Paphos (den die drei Bischöfe zum amtierenden Erzbischof ernannt hatten). An seine Stelle trat Metropolit Chrysostomos, ein Anhänger des Erzbischofs (29. Juli)[63]. Die politischen Auseinandersetzungen um die Frage der Énosis gehen indessen weiter und haben teilweise zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen innerhalb der griechischen Gemeinschaft der Insel geführt.

Seit Anfang 1973 erscheint eine neue Halbmonatsschrift der kyprischen Kirche «*Ekklistiastiki Zoi*» (Kirchliches Leben), die Aufsätze zur Mission in Ostafrika, die Biographie eines kyprischen Heiligen sowie Buchbesprechungen enthält. – Am 28. Mai wurde als erster Botschafter

---

[62] FAZ 31. I., S. 3; 9. II., S. 1; 9. III., S. 1; NYT 8., 9. II., 9., 10. III.

[63] FAZ 10. III., S. 4; 12. III., S. 2; 17. III., S. 4; 19. III., S. 1; 19. IV., S. 3; 4. V., S. 6; 7. VII., S. 4; 9. VII., S. 4; 11. VII., S. 4; 12. VII., S. 6; 16. VII., S. 1; 20. VII., S. 6; 31. VII., S. 3; 2. VIII., S. 6; NYT 12., 20. III., 14. IV., 5. V., S. 6; 19. V., 6. VII., S. 3; W 12. III., S. 7; NZZ 13. III., S. 3; P März 202–204; Ep 13. III., S. 6, 8–11 (Material); Milliyet (türk. Zeitung) 21. III., S. 1, 9; Barış (ebenso) 15. IV.

und Pro-Nuntius des Vatikans beim Staatspräsidenten der 51jährige Titular-Erzbischof Pio Laghi von Mauriana ernannt, der weiterhin in Jerusalem residieren wird[64].

Die Hl. Synode des **Antiochener**[65] Patriarchats erliess während ihrer Sitzung im Kloster Unserer Lieben Frau von Saydnaya im Libanon am 22. Juni 1972 ein neues organisches Statut, wodurch alle entgegenstehenden früheren Satzungen aufgehoben werden. Danach muss jede Gemeinde einen Gemeinderat bilden; diese wählen einen Diözesanrat, der die Frommen Stiftungen und Güter der Diözese unter Leitung des Bischofs verwaltet und über Verkauf oder Beleihung dieses Besitzes beschliesst. Alle diese Räte waren binnen sechs Monaten zu wählen. Von einer Gruppe von Orthodoxen wird diese Regelung abgelehnt, da die Mitwirkung der Laien nicht ausreichend gesichert sei[66].

Vom 21. bis 26. August 1972 fand die jährliche Synode der **(uniert-) melchitischen** Hierarchie in ʿAin Ṭrāz statt. Auf ihr wurden Fragen der einzelnen Diözesen, der Finanzen und der Seminare behandelt; bei Antelias wurde mit dem Bau eines neuen Seminars begonnen. – Ende Juli 1972 erfolgte die Wahl des Gemeindegeistlichen Georges Chelhot zum Erzbischof von Damaskus. – Am 3. und 4. Mai 1972 versammelten sich alle katholischen Hierarchen in Damaskus und besprachen Fragen des Religionsunterrichts und der katholischen Schulen[67].

Das aus finanziellen Gründen im Dezember 1972 geschlossene Kleine Seminar der **Maroniten** in Ghazir wurde nach längeren Auseinandersetzungen zwischen dem Patriarchen, den Bischöfen, einzelnen Priestern und den Zöglingen im Januar vorläufig wieder eröffnet. Im Zusammenhang mit diesen Ereignissen macht sich das Bestreben nach dem Zusammentritt einer National-Synode bemerkbar, um die Anregungen des II. Vatikanischen Konzils in die Tat umzusetzen[68].

Entsprechend den Zugeständnissen der Regierung an die Kurden und die Türken des ʿIrāqs erhielten am 22. April 1972 auch die **Assyrer, Chaldäer** und Iakobiten als «syrisch sprechende Bürger» eigene Rechte. In den Schulen mit syrisch sprechender Mehrheit

---

[64] NZZ 19.IV., S.61. – Ep 29.V., S.3

[65] **Lit. zum Antiochener Patriarchat:** J. Nasrallah: Marie dans l'épigraphie, les monuments et l'art du Patriarchat d'Antioche du IIIe au VIe siècle, I, Beirut/Paris 1971 (?). Dar Al-Kalima. 96 S. // Emmanuel-Pataq Siman: L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche, Paris 1971. Beauchesne. 352 S. (Coll. «Théologie Historique» 15).

[66] POC XXII/2, 1972, S.207f.

[67] POC XXII/3–4, 1972, S.377f. – Ebd. 375. – Ebd. 378 = Al-Montadā Mai/Juni 1972, S.20.

Georges Chelhot, * Aleppo 1920, stud. bei den Benediktinern in Jerusalem: POC XXII/2, 1972, S.226.

[68] POC XXII/3–4, 1972, S.371–373. – L'Orient/Le Jour (Zeitung aus Beirut)/Beilage 10./16.II.

soll das Syrische als Unterrichtssprache verwendet werden, aber auch das Arabische bleibt vorgeschrieben. In den Mittelschulen ist das Syrische als zweite Sprache verbindlich. Innerhalb der Philosophischen Fakultät der Universität Bagdad soll eine Lehrkanzel für Syrisch errichtet werden. Das Unterrichtsministerium wird eine syrische Monatsschrift herausgeben; Rundfunk und Fernsehen in Bagdad, Kirkūk und Mossul werden syrische Programme ausstrahlen. – Die syrischen Schriftsteller dürfen einen eigenen Verband gründen; die Regierung wird ihnen bei der Veröffentlichung ihrer Schriften behilflich sein und die Gründung kultureller Klubs zulassen. Der Patriarch sprach der Regierung den Dank für dieses Entgegenkommen aus. (Man darf annehmen, dass nach Wahl die beiden Dialekte und die drei Schriften des Syrischen zugelassen sind.) Bei all dem ist freilich zu beachten, dass eine grosse Anzahl der Christen des ʿIrāqs lediglich Arabisch spricht und dieses Bekenntnis vielleicht nicht mit einer bestimmten anderen Sprache verknüpfen will. – Am 15. September 1972 erkannte die Regierung auch religiöse Feiertage der Minderheiten als offiziell an; für die Christen Weihnachten und Ostern[69].

Am 5. April erfolgte die Gründung dreier neuer **jakobitischer** («syrisch-orthodoxer») Bistümer für den Libanon: 1. Beirut (Sitz Musaitba) für die Stadt selbst; 2. Libanon-Gebirge (Sitz ᶜAtšāna-Bikfajā), für das Gebiet von al-Ḥadat bis Tripolis; 3. Zaḥla-Biqāᶜ (Bekaa), mit dem Sitz in Zaḥla, für das

---

[69] Decision of the Revolutionary Command Council to allow Cultural Rights to Syriac Speakers in Iraq (auch arab. und syrisch; Bagdad, 22.IV.1972), hrsg. vom (Geistlichen) Abrohom Nouro, Beirut 1972 (Flugblatt, 8 Seiten). – POC XXII/2, 1972, S. 218–221. – OrMod Sept./Okt. 1972, S. 531.

Am 14. Okt. 1973 gab Patriarch Ignaz XXXIX. die Gründung eines zentralen Kulturzentrums für Syrische Studien in ʿAišāna/Libanon bekannt, bestehend aus dem St. Ephraem Theologischen Seminar, dem St.-Ephraem-Waisenhaus und einem Altersheim: hektographiertes Rundschreiben. Es soll sich vor allem mit der Schaffung eines neuen Wörterbuchs in zwei Bänden befassen, das auch neugebildete Wörter für moderne Begriffe enthält: Flugschrift mit Kostproben der neuen Wörter: Circulaire adressée aux savants, aux professeurs de la langue syriaque et aux orientalistes sémitisants (wohl 1972), 16 S. (vgl. dazu auch IKZ 1973, S. 22, Anm. 79).

Für 1973 ist ein Jubiläum zum 1600. Todestage des hl. Ephraem ins Auge gefasst, Aufruf: Faltblatt von 4 S. (arab. und syrisch).

[70] **Lit zu den Jakobiten:** Claudine Dauphin: Situation actuelle des communautés chrétiennes du Tūr ᶜAbdīn (Turquie Orientale), in POC XXII/3–4, 1972, S. 323–327 // Frans Bouwen: Visite du Cardinal Willebrands en Syrie et en Arménie Soviétique, ebd. 328–344 // Robin A. Waterfield: Christians in Persia. Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants, London 1973. Allen and Unwin. 192 S.

Die eingegangene Zeitschrift «L'Orient Syrien» ist als «Parole de l'Orient» (Mellētā dēmadnḥā) wieder auferstanden, hrsg. von der «Faculté de Théologie de l'Université Saint-Esprit. Kaslik/Liban».

genannte Gebiet. – Vom Termin dieses Jahres ausgehend, schlug ein Professor ein einheitliches Osterdatum für alle Christen des Landes vor, das zwischen dem 16. und 22. April (n. St.) liegen sollte. – Vom 27. bis 31. Juli 1972 fand das 4. Treffen des dauernden Ausschusses der altmorgenländischen (monophysitischen) Kirchen zu ᶜAtšāna im Libanon statt, an dem neben Jakobiten aus dem Nahen Osten und Indien auch Kopten und Armenier teilnahmen. – Unter den türkischen Gastarbeitern in Deutschland leben auch 2000 syrische Christen[71].

Über 150 Kinder des Patriarchats **Jerusalem**[72] werden in Sonntagsschulen in das liturgische Leben der Kirche eingeführt. – Vom 11. bis 15. September 1972 fand in Canterbury die 2. Weltkonferenz der Christen zur Palästinafrage statt. – Anfang Februar wurde eine Reihe von Ländereien der russischen Kirche (welcher Jurisdiktion?) in Jerusalem zur Errichtung jüdischer Einrichtungen beschlagnahmt. – Bei Wiederherstellungsarbeiten an der Grabeskirche in Jerusalem fanden Archäologen eine Felsspalte, die sich bis zur Kreuzigungsstätte auf Golgatha fortsetzt und die schon im Matthäus-Evangelium erwähnt wird. Ausserdem wurden zahlreiche Überreste der Basilika entdeckt, die Konstantin der Grosse hatte errichten lassen. – Eine Rückkehr der christlichen Bewohner der Dörfer Iqrit und Birᶜam in ihre Heimat (vgl. IKZ 1973, S. 22) wurde von Israel im August aus Sicherheitsgründen erneut abgelehnt[73].

Die griechische Landeskirche sagte dem St.-Katharinen-Kloster auf dem **Sinai** die Einweisung von fünf Mönchen für zwei Jahre sowie die Vergabe von Stipendien an Laien, die fünf Jahre im Kloster wissenschaftlich arbeiten wollen, schliesslich die Verleihung von Stipendien an griechische Theologiestudenten zu, die ihre Studien im Kloster durchführen wollen. – Erzbischof Gregor II. besuchte Ende 1972 die sinaitischen Klosterhöfe in Griechenland und auf Kypern. In Athen wurde eine Stelle für Öffentlichkeitsarbeit des Klosters eingerichtet[74].

Nachdem während des Aufenthaltes des **Alexandriner**[75] Patriarchen Nikolaus VI. in Griechenland im Mai 1972 Unstimmigkeiten auf dem Missionsfelde Ostafrika beigelegt worden sind, besuchte der Patriarch vom 2. Juni bis 2. August 1972 das südliche und östliche Afrika und sorgte für die Weihe auch schwarzer Bischöfe (vgl. IKZ 1973, S. 23f.). Die griechische Kirche

---

[71] MM Mai 312f. – Febr. 112–115. – Montadā Jan./Febr. (VII/56), S. 22. – FAZ 27. XII. 1972, S. 2.

[72] **Lit zum Patriarchat Jerusalem:** A. Tarby: La prière eucharistique de l'Eglise de Jérusalem: Paris 1972. Beauchesne. 200 S. (Théologie Historique 17.)

[73] Al-Montadā (Christian News Bulletin) VII/56 (Jan./Febr.), S. 16. – Ausführliche Darstellung ebd. VII/55 (Sept./Dez. 1972), ganzes Heft. – Wat 11. II., S. 1 rechts. – FAZ 15. VI., S. 2. – 11. VIII.. S. 5.

[74] Ir 46/I, 1973, S. 100.

[75] Anastasios Jannulatos, Bischof von Andrussa: Formen afrikanischer Riten (griech.), Athen 1973. Sina. 188 S. // Jean-Louis Maier: L'épiscopat de l'Afrique Romaine, Vandale et Byzantine, Genf/Bern 1973 (Institut Suisse de Rome: Bibliotheca Helvetica Romana XI). 456 S.

sandte während der letzten fünf Jahre 142690 Dollar Hilfe für die Mission. – Ende November 1972 wurden auch fünf neue Ausschüsse der Hl. Synode gebildet: für gesamtorthodoxe Fragen und Zusammenkünfte, für das Gespräch mit den Monophysiten, Altkatholiken, Anglikanern und dem Ökumenischen Rat[76].

In seiner Neujahrsrede am 31. Dezember 1972 kam Patriarch Nikolaus VI. auf seine Reise durch Süd- und Ostafrika zu sprechen und schilderte das dortige kirchliche Leben sowie die Neubesetzung leerstehender Diözesen. Er griff die Freimaurerei an, berührte das Verhältnis zum Ökumenischen Patriarchat sowie zum Ökumenischen Rate. Abschliessend betonte er das Treueverhältnis der Orthodoxen des Landes zum ägyptischen Staate. – Im März besuchte der Patriarch das Ökumenische Patriarchat und gab abschliessend zusammen mit Demetrios eine Verlautbarung heraus, der gemäss die beiden Kirchen eng zusammenarbeiten. Sie haben sich über die Zuständigkeit der einzelnen Jurisdiktionen und über die Vorbereitungen zum Konzil geeinigt. Schliesslich wird der Wunsch nach einer Zusammenarbeit und nach theologischen Gesprächen mit andern Kirchen und christlichen Konfessionen zum Ausdruck gebracht[77].

Am 19. Februar besuchte der Patriarch das Grabmal der griechischen Gefallenen bei al-ʿAlamain. – Am 1. März starb Metropolit (seit 1958) Kyprian von Mittelafrika in Miami/Florida[78].

Die Lage der **koptischen**[79] Kirche hat sich nach aussen

---

[76] P Nov. 1972, S. 676–699; Dez. 1972, S. 799–824 (mit Lebensläufen der Bischöfe), 842–847; Heinz Gstrein in NZZ 12. I., S. 5 (berichtet eingehend auch über die Vorgeschichte); POC XXII/2, 1972, S. 194f.; Ep 27. II., S. 2–4; OSt 1973/I, S. 44f; Ir 46/I, 1973, S. 57–59. – Ir. 46/II. 1973, S. 233f.

[77] P Jan. 4–12. – P März 137–169; April 170–172; G April 95f.; Pr 15. IV., S. 3, 14; Ep 27. II., S. 2; 13. III., S. 2–6; 27. III., S. 2f., 7–12; OSt 1973/II, S. 38f.

[78] P Febr. 110f.; Ir. 46/II, 1973, S. 235.

Kyprian, eigl. Konstantin Papadópulos, * in Anatolien 1916, floh mit seiner Familie 1922 nach Ägypten, stud. in Athen, 1945 Priester, kehrte 1946 nach Ägypten zurück, bis 1958 in der Patriarchatsverwaltung tätig: P März 196f.; Pr 15. IV., S. 14.

[79] **Literatur zur koptischen Kirche:** Tod des Patriarchen und Wahl des Nachfolgers in CO XXV/1, 1973, S. 34–42, (auch Gemeindeleben und Unierte) // Unité nationale et relations entre musulmans et coptes, in POC XXII/3–4, S. 351–360.

Maria Cramer: Koptische Liturgie. Eine Auswahl, Trier 1973. Paulinus-Verlag. 81 S. (Reihe «Sophia» XI) // Vasile Costin: Der liturgische Gottesdienst der koptischen Kirche im Vergleich mit der orthodoxen (griech.), Athen 1972. Theol. Diss. Athen. 113 S. (vgl. ROCN März 53f.).

F. Ruppert: Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams, Münsterschwarzach 1971. Vier-Türme-Verlag. XXX, 466 S.

Im Louvre in Paris wurde am 29. III. eine neue *Ausstellung koptischer Altertümer* eröffnet: Wat 1. IV., S. 2, Sp. 4.

hin in den letzten Monaten beruhigt. Im Rahmen einer «Säuberungswelle» in Ägypten wurde der Sekretär der «Arabischen Sozialistischen Union» im Orte Chanka (vgl. IKZ 1973, S. 24f.) seines Amtes enthoben. Aber auch viele koptische Intellektuelle, die als führende Ideologen in dieser Partei, der Staatspartei des Landes, mitgearbeitet hatten, wurden jetzt als Kommunisten ausgeschieden und in politische Acht getan. Umgekehrt sind die Kopten in der neuen ägyptischen Regierung vom 24. März wieder durch einen Minister, Albert Bar Saum Salāma (für Angelegenheiten der Nationalversammlung), vertreten. Daneben steht ein anderer Christ als Minister für Bewässerung. – Zum Osterfest (a. St. 16./29. April) gratulierte die Regierung dem Patriarchen[80].

In Anlehnung an das Makarios-Kloster in der Nitrischen Wüste und ebenso in der Diözese Benī Suēf haben sich Gruppen zölibatärer Laien gebildet, die weiterhin ihrem Beruf als Arzt, Rechtsanwalt usw. nachgehen und eine intensive Mission weit über den Raum der koptischen Gemeinden hinaus, besonders unter der Jugend, leisten. Es gibt auch Frauenkreise dieser Art, und in einem Nonnenkloster in Kairo macht sich eine Erneuerungsbewegung geltend. Von Gīze aus werden durch eine Gruppe gemeinsam lebender Studenten Unterrichtsstunden in umliegenden Dörfern abgehalten. – Das am 22. Februar 1972 von Patriarch Schenute III. eingeweihte Theologische Seminar in Alexandrien hat 150 eingeschriebene Schüler (auch solche mit Universitätsdiplom). Während dreier Jahre werden abends jeweils fünf Wochenstunden abgehalten. Der Unterricht findet vorläufig in der St.-Menas-Kirche im Vorort Fleming (im Westen der Stadt) statt. Der Patriarch, der selbst Dogmatik und Kirchengeschichte lehren will, wandte sich in seiner Eröffnungsrede gegen die «Neue Theologie», die vielfach vom Westen her beeinflusst sei, und wies auf die Unveränderlichkeit der Dogmen hin. – Das endgültige Gebäude der Akademie soll einen Vortragsraum, mehrere Hörsäle, eine Bücherei mit Büchern, Handschriften und Mikrofilmen sowie audiovisuelle Ein-

---

Ad-Dīn al-masīḥī fī madāris ʿumhūrīja as-Sūdān ad-dīmūqrāṭīja (Die christliche Religion in den Schulen der demokratischen Republik Sūdān), Charṭūm 1973, hrsg. vom sūdānischen Erziehungs-Ministerium: enthält genaue Lehrpläne für alle Klassen und Schularten mit Angabe des Unterrichtsstoffes; gilt gewiss auch für die koptischen Schulen des Landes.

[80] Presse 26.II., S. 3. – Wat 1.IV., S. 3, Sp. 2 (die Zugehörigkeit der Minister zum Christentum lässt sich aus den Vornamen erschliessen); NZZ 30.III., S. 4. – Wat 29.IV., S. 1 links.

richtungen enthalten. – Am Parallel-Institut in Kairo, wo an drei Abenden Unterricht erteilt wird, hören zur Zeit 300 Teilnehmer[81].

Anlässlich des 1600. Todestages des hl. Athanasios († 373) wurde im Anschluss an den Besuch des Patriarchen beim Papst (vgl. unten S. 223f.) am 15. Mai durch Kardinal Léon-Etienne Duval, Erzbischof von Algier, eine Finger-Reliquie des Heiligen nach Ägypten geleitet. Der Kardinal wurde von den Kopten lebhaft begrüsst; an der Feier der Niederlegung der Reliquie nahmen auch Vertreter anderer Kirchen und staatlicher Stellen teil. – Am 29. März wurde in der Nähe der St.-Markus-Kathedrale im Kairiner Stadtteil Azbakīja (Özbekīje) vom Patriarchen die St.-Stefans-Kirche eingeweiht. – Anfang April beging man den 5. Jahrestag der Marienerscheinungen von Zaitūn (vgl. IKZ 1968, S. 77, 235; 1969, S. 84); aus diesem Anlass wurde der Kirche von der Regierung eine Spende von 28000 ägyptischen Pfund überwiesen. Im März gedachte man des 2. Todestages des Patriarchen Kyrill VI. – Ende Juli nahm Metropolit Basíleios von Jerusalem, dem auch die koptische Kirche in Beirut untersteht, an der Grundsteinlegung einer koptischen Kirche in ᶜAmmān (Jordanien) teil[82].

In Oberägypten sollen allerlei Kirchen neu gebaut oder wieder hergestellt werden. Auch wird eine neue Abgrenzung der Bistümer in Anlehnung an die staatliche Gliederung vorgesehen, so anlässlich der Neubesetzung des Bischofsstuhls der Diözese Balīnā, mit deren Verwaltung (nach dem Tode des Bischofs Josef) vorläufig Bischof Makarios von Qenā betraut wurde. – Ende Mai wurden im *«Zentrum für religiöse Darbietungen und koptisches Erbe»* Filme von Feiertagsmessen niedergelegt. Auch plant man eine Reihe von Sammelstellen für koptische Handschriften in Ägypten und der übrigen Welt sowie eine Darstellung der koptischen Entwicklung während der letzten hundert Jahre. – Die Kanzlei des Patriarchats soll aus der St.-Markus-Kathedrale in die Nähe des neuen Patriarchatsgebäudes Ambā Ruwais verlegt werden[83].

---

[81] OC XXV/1, 1973, S. 37–39; Wat 27. II. 1972, 5. III. 1972, je S. 1; Le Progrès Égyptien (Zeitung) 19., 24. II. 1972; POC XXII/2, 1972, S. 187f.

[82] Wat 29. IV., S. 1, Sp. 6; S. 5, Sp. 2–4; 20. V., S. 1 Mitte, S. 2. – Wat 25. II., S. 3, Sp. 2 v. links; 4. III., S. 3, Sp. 3 v. links; 18. III., S. 2, Sp. 4; 1. IV., S. 2, Sp. 4. – Wat 8. IV., S. 2 (Die Kirche soll ebenso wie das Nonnenkloster des hl. Georg in Alt-Kairo dem Tourismus erschlossen werden: Wat 22. IV., S. 4, Sp. 2 v. links; 15. VII., S. 2 oben). – Wat 22. IV., S. 4 links; 29. VII., S. 3, Sp. 5; 1. VII., S. 2 Mitte. – NZZ 26. V.

Die koptische Kirche in Beirut gibt seit Anf. Aug. eine Zeitschrift *an-Nūr* («das Licht») heraus: Wat 5. VIII., S. 2, Sp. 4 unten.

Wat 25. III. fehlt mir.

[83] Wat 22. VII., S. 2 links oben. – Wat 25. II., S. 2 unten Mitte; 22. VII., S. 2 oben Mitte. – Wat 3. VI., S. 3; 17. VI., S. 2 Mitte. – Wat 5. VIII., S. 2.

Der Haushalt des Patriarchats für 1971 weist einen Fehlbetrag von etwa 5 Millionen ägyptischen Pfund auf, der trotz einer Steigerung der Einnahmen aus Grundstücken, Häusern, Schulen usw. durch höhere Sonderausgaben (etwa im Zusammenhang mit Tod und Neuwahl des Patriarchen?) entstanden ist. – Am 27. März leitete Schenute III. eine Sitzung des Verbandes der koptischen Frommen Stiftungen. – Anfang Februar besuchte der Patriarch erneut die Ostfront am Suez-Kanal (gegen Israel)[84].

Eine Reihe oberägyptischer Bischöfe spricht dem Patriarchen das Recht ab, das Eherecht so neu zu regeln, dass eine Ehe nur wegen Ehebruchs geschieden werden kann. Die Synode sei nicht befragt worden und habe also nicht zustimmen können. Schon 1602 sei ein ähnliches Vorgehen Patriarch Gabriels VIII. gescheitert. Man werde sich weiterhin an die bisherige Praxis halten. Auch sei die Aufhebung des Jahresgedenktages für die Verstorbenen nicht rechtens und rufe, besonders auf den Dörfern, grosse Unruhe hervor. In den Städten führt dieser Brauch freilich häufig zu einer Überlastung der Geistlichen, wenn er ihnen auch allerlei Stolgebühren einbringt. – An dem Kongress der christlichen Studentenvereinigungen in Addis Abeba nahmen auch koptische Vertreter teil (Januar). Im Februar sprach Bischof Samuel während eines Kongresses in Kairo, der sich mit Fragen der Auswanderung beschäftigte, über den kirchlichen Dienst im Auslande und teilte mit, dass demnächst in Wien eine koptische Kirche errichtet werde. Am 10. August trat er eine Visitationsreise nach Australien an. – In Libyen sollen jetzt eine Million (?) Kopten leben. In der Kirche in Tripolis wird wöchentlich zweimal, an Sonntagen und an Freitagen (dem offiziellen Wochenfeiertag), die Hl. Messe gelesen. – Am 17. Juni erfolgte die Weihe zweier neuer Bischöfe für allgemeine Angelegenheiten: des Qummuṣ (etwa = Archimandrit) Timotheos al-Maqārī (eines der drei Kandidaten für das Patriarchat 1971), der 10 Jahre lang Geistlicher in Kuwait gewesen war, und des Qummuṣ Sarābāmōn, bisherigen Beichtvaters des Syrer-Klosters[85].

Angesichts der engen Beziehungen zwischen dem koptischen Patriarchen und der römischen Kurie ist in gewissen **uniert-koptischen** Kreisen die Besorgnis aufgekommen, dass ihre Belange in den Hintergrund träten. Demgegenüber wird von katholischer Seite auf ihre Bedeutung als Bindeglied zwischen der ägyptischen und der Weltchristenheit hingewiesen; doch mag diese Argumentation fraglich erscheinen. In dieser Kirche werden jetzt verschiedentlich ältere verheiratete Männer zu Priestern geweiht, die dann in der Gemeindearbeit eingesetzt werden. Patriarch Kardinal Stefan

---

[84] Wat 7.V. 1972; POC XXII/2, 1972 S.191; Wat 18.III., S.2, Sp.5 (Ankündigung). – Wat 4.II., S.1 rechts.

[85] POC XXII/2, 1972, S.188–191. – Wat 4.II., S.4 links unten – Ebd. S.3 rechts – Wat 15.VII., S.4, Sp.7; 29.VII., S.2 (neuer Priester für Sydney). – POC XXII/2, 1972, S.188; Wat 1.IV., S.2, Sp.6. – Wat 24. VI., S.2 Mitte.

(Sīdārūs) besuchte Ende Februar das Gebiet um al-Uqsūr (Luxor) und Aswān[86].

Der **äthiopische**[87] Patriarch Theophil stattete vom 17. Mai an seinen Glaubensgenossen in den Vereinigten Staaten einen Besuch ab und weilte dabei auch in der koptischen Kirche in Neuyork. – Im Juli 1972 hielt der neue Bischof von Jerusalem, Matthäus, seinen feierlichen Einzug in der Hl. Stadt und feierte die Hl. Messe in der Kapelle der Vier Lebendigen bei der hl. Grabeskirche. – Durch einen Fachmann des Württembergischen Landesmuseums in Stuttgart wurden 1972 25 Ikonen aus dem Besitze des Instituts für Äthiopische Studien an der Universität Addis Abeba restauriert. – Die Pfingstbewegung der «Full Gospel Believers Church», die nach ihren eigenen Angaben in zehn Jahren 50000 Seelen gewinnen konnte, wurde 1972 verboten, und über 50 Kirchen wurden geschlossen. Etwa 480 Mitglieder wurden im August 1972 für längere Zeit verhaftet. Man erfährt, dass die Kirche insgeheim weiterbestehe[88].

* * *

Die Vorbereitungen für das **gesamtorthodoxe Konzil** laufen sehr langsam weiter. Metropolit Damaskinos von Tranúpolis, der das Sekretariat für seine Vorbereitung leitet, stellt ein geringes Interesse der orthodoxen Öffentlichkeit, insbesondere der Bischöfe, fest, das dem gesamtorthodoxen Gedanken schaden könne. Deshalb sei eine Revision der Pläne von 1961 notwendig: die Zahl der Themen müsse begrenzt werden; eine Behandlung des gesamten Inhalts der Offenbarung, den die Kirche ohnehin darstelle, sei nicht notwendig. Dafür seien andere, neu aufbrechende Schwierigkeiten nicht zu leugnen. Auch sonst hat man sich verschiedentlich zum Konzilsplan geäussert. Metropolit Chrysostomos von Myra vom Ökumenischen Patriarchat verfasste einen Bericht «*Die konkreten Ziele des Konzils*»[89], in dem er ebenfalls vorschlägt, die Thematik des Konzils auf die brennenden Fragen zu beschränken. Als solche nannte er die Neuordnung der Jurisdiktion in der Diaspora, die Autokephalie und die Primatsrechte des Ökumenischen Patriarchats. Man müsse dabei zu «kühnen Entschlüssen» kommen; Kompromisse seien mit dem Wesen des Konzils

---

[86] OC XXV/1, 1973, S. 39–41. – Wat 18.II., S.2, Sp.3 Mitte.

[87] **Literatur zur äthiopischen Kirche:** Jacques Doresse: La vie quotidienne des Ethiopiens chrétiens aux XVIIe et XVIIIe siècles, Paris 1972. Hachette. 397 S.

Literatur zur japanischen orthodoxen Kirche: Gleb Rahr: Zur Geschichte der japanischen orthodoxen Kirche, in OR 1973/I, S.33–36; 73/II, S.24–29 (ihr Begründer, Erzbischof Nikolaus Kasátkin); ebenso: Ż Nov. 1972, S.62–74.

[88] Wat 17.VI., S.2 Mitte unten; Cred. Juni 7. – POC XXII/2, 1972, S.225. – The Bulletin (Wochenschrift, Bonn) 17.IV., S.112. – NYT 7.VI.

[89] Ein Auszug erschien in E.

nicht vereinbar. Vielmehr müsse eine «fruchtbare Mischung von Tradition und Erneuerung» vorgenommen werden. – Auch die griechischen Metropoliten sind aufgefordert worden, sich über eine Änderung der Themen des Konzils auszusprechen; man hofft, auf diese Weise zu einer Beschleunigung der Vorarbeiten zu kommen[90]. – Schliesslich haben sich zwei serbische Geistliche zu diesem Thema geäussert. Prof. Čedomir Drašković ist ebenfalls der Meinung, die bevorstehende Prosynode müsse zu einer Änderung der 1961 vorgeschlagenen Themen kommen; wichtig seien die Beziehungen zwischen Kirche und Staat sowie die Frage einer Heirat der Priester nach der Eheschliessung. Im übrigen sollte das Konzil nur zusammentreten, wenn eine Atmosphäre der Liebe und der gegenseitigen Wertschätzung vorhanden sei und wenn die Sachlage es erfordere; sonst führten alle theologischen Vorbereitungen zu nichts. – Der Geistliche Justin Popović hält die Abhaltung eines Konzils in der Gegenwart überhaupt für unglücklich, da die vielen unter kommunistischer Herrschaft stehenden Kirchen sich nicht frei äussern könnten. Es fehle ja auch angesichts des geringen Interesses der Geistlichkeit an einer wirklichen Vorbereitung der Kirchenversammlung[91].

* * *

Unter den **Beziehungen zwischen den einzelnen Kirchen** während der letzten Monate ragt der Besuch des **koptischen** Patriarchen Schenute III. mit acht ägyptischen und zwei äthiopischen Metropoliten sowie einem Bischof aus Libyen bei Papst Paul VI. vom 4. bis 10. Mai heraus. Es war der erste seit dem Konzil von Chalkedon 451. Die beiden Kirchenfürsten trafen sich dreimal in offizieller Eigenschaft. Sie formulierten am 6. Mai ein gemeinsames Glaubensbekenntnis, das im wesentlichen die Ergebnisse der Wiener Gespräche 1971 (vgl. IKZ 1972, S. 25) wiederaufnahm. Danach hält man die Schwierigkeiten hinsichtlich des christologischen Dogmas und der Inkarnation im wesentlichen für gelöst. In dem Bekenntnis wird festgestellt: «*Christi Göttlichkeit trennte sich von seiner Menschlichkeit nicht einen Augenblick. Er, der ewige und un-*

---

[90] EP 10. IV., S. 6–11. – NZZ 31. I., S. 3. – Ep 27. II., S. 6f.

[91] Pr Dez. 1972; Ep 30. I., S. 5–7. – Informationen aus der orthodoxen Kirche, N.F. 2, Frankfurt/Main 1973/I, S. 16f.; auch Prof. Jean (Graf) Meyendorff hat ähnliche Bedenken: ebd. 17–22.

sichtbare Gott, wurde sichtbar im Fleisch und nahm die Gestalt des Knechtes an. In ihm blieben alle Eigenschaften der Göttlichkeit und der Menschlichkeit zusammen erhalten in einer realen, vollkommenen, unteilbaren und untrennbaren Einheit.» Papst und Patriarch besuchten gemeinsam eine grössere Anzahl religiöser und wissenschaftlicher Einrichtungen in und bei Rom. Der Papstmesse am 6. Mai wohnte auch (ohne Konzelebration!) der koptische Patriarch bei; beide erteilten am Schlusse gemeinsam den Segen. Beim Abschied versprach Papst Paul VI. Schenute III. einen Gegenbesuch in Ägypten[92].

Die Beziehungen zwischen dem neuen koptischen Patriarchen und der römisch-katholischen Kirche waren von Anfang an freundschaftlich. So beglückwünschte er den uniert-koptischen Patriarchen Stefan im Januar anlässlich seines silbernen Bischofsjubiläums; zwei koptische Bischöfe nahmen an den entsprechenden Feierlichkeiten teil. Am 18. November 1972 erfolgte ein Zusammentreffen zwischen Schenute III., Stefan, dem uniert-melchitischen Patriarchen Maximos V. sowie einer Reihe von Bischöfen und einem evangelischen Pastor, wobei ein gemeinsamer Ausschuss zur Veröffentlichung religiöser Schriften eingesetzt wurde; ein anderer soll sich mit der religiösen Erziehung befassen. Man wollte die Festlichkeiten zum Gedächtnis des hl. Athanasios gemeinsam vorbereiten und beschloss, sich erneut zu treffen. – Am 2. August empfing der Patriarch den päpstlichen Legaten Msgr. Bruno Heim (einen Schweizer)[93]

Vom 22. bis 28. Oktober 1972 besuchte der jakobitische («syrisch-orthodoxe») Patriarch Ignaz XXXIX, Jakob III., Severus Kardinal Franz König in Wien. Im Stefansdom fand ein gemeinsamer Gottesdienst statt. Der Patriarch besuchte auch die armenische Kirche und die Klöster Melk und Göttweig sowie den österreichischen Bundespräsidenten Franz Jonas[94].

Im Anschluss daran besuchte Patriarch Ignaz XXXIX. die **lutherische** Kirche Schwedens mit den Theologischen Fakultäten in Uppsala und Lund und machte dem Kronprinzen seine Aufwartung. – Am

---

[92] Wat 6. V., S. 1f.; 13. V., S. 1f., 5; 1. VII., S. 2, Sp. 2 v. links; Pr April 299. – Presse 3. V., S. 2, 5/6; International Herald Tribune 7. V.; Catholic Standard (Washington) 10. V.; FAZ 7. V., S. 3; 8. V., S. 7; 12. V., S. 3; W 7. V., S. 2; NZZ 26. V.; Cred. Juli/Aug. 3; Ir. 46/II, 1973, S. 214–216.

Am 1. März hatte der Patriarch den päpstlichen Legaten empfangen: Wat 4. III., S. 2, Sp. 2 v. links.

[93] Wat 28. I., S. 2 links oben; 4. II., S. 2 Mitte (mit Bild). – POC XXII/3–4, 1972, S. 350f. – Wat 5. VIII., S. 2 Mitte.

[94] MB Jan. 42-57 (mit Bildern)

12. und 13. Juni stattete der **äthiopische** Patriarch Theophil dem **Ökumenischen Rat** in Genf einen Besuch ab[95].

Die überraschend vollzogene Hinwendung der **Monophysiten,** besonders der koptischen Kirche, zur römisch-katholischen Kirche hat bei den **Orthodoxen** eine gewisse Distanzierung hervorgerufen. Patriarch Nikolaus VI. von Alexandrien nahm bewusst nicht an der Gedenkfeier für den hl. Athanasios (vgl. oben S. 220) teil, empfing vielmehr zu dieser Zeit den bulgarischen Patriarchen Maximos. So weisen die Beziehungen zwischen den orthodoxen und den monophysitischen Kirchen einen gewissen Stillstand auf, doch ist für die Zeit vom 30. Juli bis 5. August das Zusammentreten zweier Unterausschüsse zwecks Redaktion einer Tagesordnung der Vollkommission vorgesehen worden. Im übrigen traf Patriarch Ignaz XXXIX. am 19. Januar Vertreter der orthodoxen nur zusammen mit römisch-katholischen und unierten Geistlichen sowie dem päpstlichen Nuntius anlässlich einer ökumenischen Veranstaltung in der St.-Georgs-Kirche in Damaskus, und der Moskauer Patriarch Poimén besuchte anlässlich einer Kaukasusreise (vgl. oben S. 212) vom 10. bis 14. November 1972 in Begleitung mehrerer Hierarchen die armenische Kirche, mit der die Zusammenarbeit schon immer sehr eng war. – Am 20. April besuchte der leitende (orthodoxe ?) Bischof von Kenia den koptischen Patriarchen[96].

Am 25. Juni richtete der Ökumenische Patriarch an **Papst**[97] Paul VI. anlässlich seines zehnjährigen Regierungsjubiläums eine Botschaft, in der er ihn als «älteren Bruder» anredete und seinen Einsatz für die Einheit der Christen hervorhob. – Vom 4. bis 7. Juni fand das 3. Ordentliche Treffen von Vertretern römisch-katholischer und orthodoxer Theologen in Zagórsk bei Moskau statt. Es befasste sich mit der Rolle der Liturgie im Leben der Kirche, mit der Zusammenarbeit von Christen und Nichtchristen sowie mit den unterschiedlichen Auffassungen vom Sozialismus. – Vom 10. bis 16. Juni trafen sich deutsche römisch-katho-

---

[95] MB Jan. 57–60. – Ep 12. VI., S. 2.

[96] Ep 26. VI., S. 3. – MB Febr. 118f. – Ž Dez. 1972, S. 5; Febr. 22–24 = StO Jan. 8; Febr. 14–17. – Wat 22. IV., S. 4, Sp. 2 v. links; 29. IV., S. 5, Sp. 2 v. links.

[97] **Lit. zur ökumenischen Frage:** Petru Rezuș: Orthodoxe Voraussetzungen für das Gespräch zwischen Bekenntnissen und Religionen (rumän.), in MMS März/April 1972, S. 159–165.

Lit. zu den Beziehungen zwischen Orthodoxen und römischen Katholiken: Perikles-Petros Joannou: Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert, Stuttgart 1973. Hiersemann. 320 S. (wird gesondert angezeigt) // J. Dêcarraux: Les Grecs au Concile de l'Union Ferrace-Florence 1438—1439, Paris 1970. A. et J. Picard. 222 S. // S. Manna o.p.: Chiesa Latina e Chiesa Orientale all'epoca del Patriarca Giuseppe Valerga (1813—1872), Neapel 1972. XXVI, 81 S.

Stefan C. Alexe: Der Besuch des Patriarchen Justinian in Belgien (3. bis 10. Mai 1972), in MMS Mai/Juni 1972, S. 285—290.

lische und orthodoxe Theologen in der Tagungsstätte Pendéli bei Athen zur Behandlung des Sakraments des Priestertums. – Am 7. Mai 1972 fand in Beirut eine gemeinsame Sitzung der fünf Jugendgruppen des Libanons statt[98].

Vom 9. bis 14. Juli tagte in Pendéli bei Athen die orthodoxe und die **altkatholische** Kommission für das gegenseitige Gespräch unter der gemeinsamen Leitung des Metropoliten Irenäus von Deutschland und des christkatholischen Bischofs der Schweiz, Léon Gauthier, zur gemeinsamen Besprechung dogmatischer Fragen. Für ein weiteres Gespräch im Sommer 1975 wurden Fragen der Gotteslehre, der Christologie und der Ekklesiologie als Themen festgelegt[99].

Die orthodoxe und die **anglikanische** Delegation tagten gemeinsam vom 6. bis 13. Juli in London. Dabei sollte die Frage einer Anerkennung der anglikanischen Weihen solange zurückgestellt werden, bis die orthodoxen Landeskirchen in dieser Hinsicht zu einer Meinung gekommen sind[100].

Vom 16. bis 18. September 1972 kam es anlässlich der Einweihung des wiederhergestellten reformierten Kollegiums in Debretzin zu Gesprächen zwischen einer russischen Abordnung unter Vertretern der ungarischen **reformierten** Kirche. – Am 23. Januar trafen sich bei einer ökumenischen Tagung in Hermannstadt/Siebenbürgen Vertreter der rumänischen orthodoxen Kirche mit Reformierten, Lutheranern und römischen Katholiken. Während eben dieser Tage besuchte Metropolit Nikolaus von Siebenbürgen die evangelisch-theologischen Fakultäten in Halle an der Saale und Berlin (Ost). – Am 30. Januar empfing der Ökumenische Patriarch den Präsidenten des Aussenamtes der Evangelischen Kirche Deutschlands, D. Adolf Wischmann. Dabei bezeichnete der Patriarch die Spaltung der Kirchen als «die grösste Katastrophe des Christentums»[101].

---

[98] CV 11. VII., S. 11f. – Ep 29. V., S. 5; NZZ 7. VII., S. 5; Cred. Juli/Aug. 3. – POC XXII/3–4, 1972, S. 362–364 (nach al-Montadā).

[99] Ep 26. VI., S. 3; 7. VIII., S. 5–12, 22–24. – Beschlussprotokoll und Mitteilung für die Presse (mir dargeboten von Prof. Werner Küppers). Nähere Angaben über die Zusammenkunft s. IKZ 1973, S. 182–192.

[100] Ep 29. V., S. 2; 7. VIII., S. 3f., 19–21.

Lit.: Methodios Fouyas: Orthodoxy, Roman Catholicism and Anglicanism, London 1972, Oxford Univ. Press. XXI, 281 S.

[101] Ž Nov. 1972, S. 3 = StO Dez. 1972, S. 3f., 36–44. – ROCN März 8–10; 2f. – Evgl. Presse-Dienst. 2. II., S. 2.

Über das 2. Treffen zwischen der Evangelischen Kirche Deutschlands und dem Patriarchat Konstantinopel (Herbst 1971) liegt jetzt ein Bericht vor: Beiheft zur «Ökumenischen Rundschau» 22 (Evangelischer Missions-Verlag, Stuttgart, 1973); vgl. NZZ 30. III.

Lit.: Ioan I. Ică: Thematik und Ergebnisse der orthodox-protestantischen Begegnungen seit 1961. Die Bedeutung dieser Begegnungen für den ökumenischen Gedanken in Rumänien, in MA Juli/Aug. 1972, S. 522–532 (rumän.)

Im Dezember 1972 besprach der Ökumenische Patriarch mit dem Vorsitzenden des **Ökumenischen Rates,** Philip Potter, die Aufnahme orthodoxer Mitarbeiter in den Stab des Ökumenischen Rates (insgesamt 124 Personen). Zu den drei Orthodoxen hier tritt als vierter der rumänische Priester Ion Bria, der sich in der Kommission «Mission und Evangelisation» der Erforschung der Beziehungen mit den orthodoxen Kirchen widmen wird. – Am 1. Januar kehrte der langjährige Vertreter des Moskauer Patriarchats, Erzpriester Vitalis Borovój, in den Rätebund zurück. Er wird Professor an der Moskauer Geistlichen Akademie und Berater des Kirchlichen Aussenamtes seiner Kirche. – Am 16. Januar wurde der orthodoxe Metropolit von Prag und der Tschechoslowakei, Dositheos, zum neuen Vorsitzenden des Ökumenischen Rates seines Landes gewählt. – Infolge mancher Äusserungen des Präsidenten Potter, die dem orthodoxen Verständnis des Dogmas entgegenstehen, haben sich gewisse Spannungen ergeben, die sich im Nationalrat der Kirchen *(National Council of Churches)* in den Vereinigten Staaten geltend machen. Der letzten Sitzung blieben von 10 orthodoxen und monophysitischen Abordnungen 9 fern; nur der armenische Vertreter war erschienen. Angesichts der Missklänge in dogmatischen, politischen und sozialen Fragen (z. B. der Abtreibung) erwägen, wie es heisst, die orthodoxen Vertreter einen Austritt aus dem Rate, der seit 22 Jahren besteht und 33 Kirchen umfasst.[102]

Hamburg, 25. August 1973 *Bertold Spuler*

---

[102] P Jan. 68. – Ep 13. III., S. 7; 27. III., S. 5f.; OSt 1973/II, S. 49. – Ż Jan. 5 = StO Febr. 7f. – tön Jan 1. – OSt 1973/II, S. 5f.

Systematische Überlegungen zur Amtsgnade

Von Peter Amiet

(Fortsetzung)

Es erhebt sich aber noch ein anderer Verdacht: Ist der im Glauben erfahrene Vatergott nicht bloss verbal als der christliche, als der Vater der Kirche qualifiziert? Unterscheidet er sich sonst von irgendeiner heidnischen Vatergottheit? Psychologisch gesagt: Ist er überhaupt eine christlich qualifizierte Projektion des irdischen Familienvaters[23]? Wenn ein Christ mir Vater ist (wie sich etwa Paulus Vater nennt), bezeugt er mir den himmlischen Vater Christi. Vor diesem Zeugnis wird meine eigene psychische Vaterprojektion gerichtet, nach ihm wird sie ausgerichtet und geformt. Wenn ein Amtsträger Vater der Gemeinde ist, stellt er das Bekenntnis der Gemeinde zum himmlischen Vater dar. Wenn ich aber nur Brüder habe, so kann mir nur Christus als der Bruder bezeugt werden. Der Vater aber wird nur verbal durch die Lehre als der Vater Christi qualifiziert oder dadurch, dass die Brüderschaft einen zugehörigen Vater evoziert. Dieser wäre also nicht einfach unbekannt. Es hat ja allgemein jeder Mensch und also auch jeder Christ eine Vaterprojektion. Man wüsste also darum, dass unser Ahnen eines himmlischen Vaters etwas mit dem Vater der Brüder und damit Christi zu tun hat, aber man legte kein Bekenntnis zu ihm ab – oder bloss ein verbales oder ethisches, aber kein kirchliches. Die Person des Amtsträgers aber, der der Gemeinde nicht nur Bruder, sondern auch Vater ist, und der in einem bestimmten Verhältnis zu Christus stünde (apostolische Sukzession), stellte ein solches Bekenntnis dar.

Auch hier, wo Barth all dies nicht reflektiert, merken wir ein zuwenig auf die Inkarnation bezogenes Denken. Der Bruderbegriff steht bei Barth fast beziehungslos da.

Wie geschieht aber das – von Barth betonte – brüderliche Wirken? Was ist brüderliches Wirken? Es ist ein Sich-aneinander-Angleichen. Der Bruder ist ein gleicher wie ich[24]. Dies Sich-Angleichen kann wohl auch einen christologischen Sinn haben, ist doch Christus

---

[23] Vgl. Anm. 117.

[24] Das Wissen um die Gleichheit setzt aber das Wissen um den gleichen Vater der Brüder voraus – oder um die gleiche Mutter (beim Fehlen der

unser Bruder geworden, damit wir göttlichen Wesens teilhaft werden. Im nur brüderlichen Wirken darf nun der andere nicht gezwungen werden, da es väterlich wäre, wenn sich einer dem andern überordnete. Der Mitbruder darf auch nicht gebeten werden, da dies kindlich wäre und den Mitbruder zum Vater machen würde, noch darf der Bruder in seiner Andersheit belassen werden, da dies bräutlich wäre. – Wir sehen, dass der reine Bruderbegriff keine Funktion mehr erlaubt. Diese Klärung des Begriffs ist aber darum notwendig, damit deutlich wird, dass ein betonter Gebrauch eines allgemeinen Bruderbegriffs, der sehr wohl auch väterliches u. a. enthält, das Problem verschleiern kann. Es müsste ja dann immer noch gefragt werden, wie in der Kirche dieser allgemeine Bruderbegriff aussähe, wie er in der Kirche strukturiert sei. Bei Barth umschliesst der Bruderbegriff Verschiedenes, redet Barth doch von brüderlichem Fordern, Herrschen, Dienen, Überführen u. a.

Dieser gefüllte Begriff von Brüderlichkeit erlaubt aber bloss, dem Problem der Vaterschaft usf. in der Kirche auszuweichen. Sinnvoll anwendbar ist der Begriff des brüderlichen Wirkens des Amtsträgers nur, wo er in Dialektik zum väterlichen Wirken steht. Wo sich das väterliche Wirken verselbständigt und die brüderliche Komponente zu sehr unterdrückt wird, da mag es dann geschehen – was wohl bei Barth so zu erklären ist – dass im polemischen Gegenschlag nur mehr und allein die Brüderlichkeit gefordert wird.

In Barths Ekklesiologie kommt folgendes nicht zustande:

Es zeigt sich keine über das Verbale hinausgehende Verbindung mit dem Inkarnierten.

Es zeigt sich keine aus der Struktur der kirchlichen Gemeinschaft folgende Verbindung der einzelnen Christen zur Gemeinschaft derKirche, sondern nur eine über den Geist in der Transzendenz. Die Frage nach Gott Vater spielt für Barths Ekklesiologie keine Rolle und wird damit nicht beantwortet.

Vaterstruktur in der Kirche ist Gott evtl. als Mutter qualifiziert) –, sei dieser «Vater» nun die Natur, Charakter, Interesse, Ideologie oder was immer. Bei Barth müsste dieser «Vater» in der Lehre gesucht werden.

Woher erhält das brüderliche Wirken, das Sich-Angleichen, seinen Impetus? Gibt es eine Verpflichtung dazu? Nach Barth gewiss, doch könnte sie nach ihm nicht von Personen kommen. Sie müsste entweder aus der Lehre kommen, was die Konsequenz hätte, dass sich die Christen einer Lehre, die nur etwas und nicht jemand ist, unterordnen und sich damit entwürdigen müssten. Oder sie käme direkt vom Heiligen Geist, der damit wiederum wie eine supranaturale Ergänzung der Kirche erschiene.

Die Frage, wie sich der Heilige Geist der Kirche als Gemeinschaft gebe und ihr einwohne, wird nicht beantwortet. Vielleicht sieht Barth dies so, als ob der Heilige Geist ohne jede Ordnung punktuell bald hier bald dort einen Christen ergreife, z. B. auch so, dass er einen zum Führer macht. Es ist zu vermuten, dass die Leugnung des tradierten Amtes diese Schwierigkeiten verursacht.

Zur Theologie von Paul Althaus

Paul Althaus schreibt: «Allgemeines Priestertum und Predigtamt:

a) Allein durch das Zeugnis der Kirche (zu dem auch die Bildung und Weitergabe des Kanons gehört) erreicht das Angebot der Versöhnung die Menschen (2. Kor. 5, 20)... Das Heil hängt an der Wirklichkeit des Heils-Angebots im Zeugnis. Die Vollmacht zu diesem Zeugnis hängt nun aber nicht an der Autorisierung durch die ‚apostolische Sukzession' bestimmter Ämter und durch den hierarchischen Instanzenweg; die Vollmacht zum autoritativen, die Vergebung anbietenden Zeugnis empfängt jeder Christ, indem er das Zeugnis selber für sich, von wem immer, im Glauben empfängt. Das Zeugnis-Amt ist als ‚allgemeines Priestertum' allen Glaubenden von Christus verliehen (1. Petr. 2, 9). Die successio apostolica, auf der der Bestand der Kirche ruht, ist nicht eine successio episcoporum, sondern eine successio fidelium.

b) Unbeschadet dessen bedarf die Kirche eines besonderen Amtes der öffentlichen Verkündigung. Denn es geht ja nicht nur darum, dass einzelne Menschen vom Evangelium zum Glauben überwunden werden, sondern dass ‚Gemeinde', d. h. Einheit im Glauben und Handeln, entstehe. Diese Gemeinsamkeit zu wirken ist das öffentliche ‚Amt des Wortes' da. Es hebt das ‚allgemeine Priestertum' und sein Zeugnis-Amt nicht auf. Sein Handeln ist ein Handeln der Gemeinde. Sie als ganzes delegiert einen der ihren zu dem öffentlichen Amte; aber nicht ‚um der Ordnung' willen, sondern um der Einheit willen, damit die Gemeinde als Einheit wirklich werde. So hat das Predigtamt einen über das Zeugnis-Amt hinausführenden neuen Sinn. Es bedeutet die Übertragung nicht des Zeugnis-Amtes der einzelnen, sondern eine Funktion der sich als Einheit, auf Einheit hin erfassenden Gemeinde, die mehr ist als der Inbegriff ihrer einzelnen

Glieder. In dieser seiner grundlegenden Notwendigkeit für die Gemeinde erkennen wir das Predigtamt – nicht minder als das allgemeine Priestertum – als von Jesus Christus, der seine Gemeinde wollte (Mat. 16, 18), gewollt und gestiftet[25].»

Dazu seien folgende Überlegungen angestellt:

1. Die Frage des Priestertums des Trägers des Predigtamtes bleibt unklar.

2. Althaus lässt die in seiner Kirche durchaus geübte Ordination beiseite. Als was stellt sich nun das «Mehr» dar, welches die Gemeinde über die Summe der Christen hinaus ist und zu dessen Verwaltung die Gemeinde einen der ihren ins Amt delegiert?

3. Woher hat der Amtsträger zu wirken, d. h. in welchem Bezug zum Geist steht er? Und in welchem Verhältnis zum Geist steht die Gemeinde?

Zu 1.: Nach Althaus macht es das Priestertum aus, die Vergebung, das Heil anzubieten, was durch das Zeugnis geschieht. Die Vollmacht, das Zeugnis abzulegen, wird nicht durch irgendeine Ordination, auch nicht durch die Taufe, empfangen, sondern «im Glauben», der allerdings durch andere Menschen – selber Gläubige, ist zu vermuten – gezeugt wird. Es ist dies eine «successio fidelium», die keine andere Struktur hat als die, dass – wohl von den Aposteln und Christus her – wie vom einen Stamm die sich ständig verästelnden Zweige ausgehen, so jeweilen ein – historisch-zeitlich gesehen – Christus Näherer einen neuen Christen «zeugt». (Dabei wäre es wohl denkbar, dass auch ständig Querverbindungen vorkommen, indem der immer wieder schwache Glaube von andern, selbst «jüngern» Christen neu gestärkt, «gezeugt» würde.) Unklar ist nun, wieweit der Amtsträger nicht nur allgemein als Christ, sondern auch als Amtsträger priesterlich sei. Dies ist nicht ausgeschlossen, einmal darum, weil es seine Aufgabe ist, zu verkündigen, d. h. das Zeugnis abzulegen, worin nach Althaus eben das priesterliche Wesen gründet. Damit tut der Amtsträger und ist der Amtsträger dasselbe an besonderer Stelle, was an seiner Stelle jeder Christ tut und ist. Dann dürfte dies auch darum so sein, weil die Gesamtheit der Gläubigen als Gemeinde, als Einheit, zwar mehr ist als der Inbegriff aller einzelnen Glieder, aber doch nicht etwas anderes sein dürfte. So sollte wohl auch die öffentliche Verkündigung priesterlich sein wie die der einzelnen Glieder. Nun sieht es

[25] Paul Althaus, Grundriss der Dogmatik, Bd. II, 3. Aufl. 1949 Gütersloh, S. 130 (Kapitel über die Kirche und ihr Amt), vgl. «Die christliche Wahrheit», Lehrbuch der Dogmatik, 2. Bd. 1948 Gütersloh, S. 285ff.

aber so aus, als ob die Aufgabe des Verkündigens für den Amtsträger bloss das Mittel, die Art und Weise sei, wie er etwas anderes zu wirken hätte, nämlich die Einheit der Gemeinde. Hier liesse sich über Althaus hinaus weiterdenken, was das bedeute, dass das Wirken der Einheit durchs Verkündigen geschehe, worin die Vergebung, das Heil liege. Das könnte nämlich heissen, Vergebung geschehe in der Einigung, die Einheit sei das Heil. Das wäre dann wohl auch so, wo ein Laie durch sein Zeugnis die Versöhnung anbietet. Ein solcher Gedankengang führte aber über unsern zitierten Text hinaus. Nach diesem sieht es eher so aus, als ob das Amt gegenüber dem allgemeinen Priestertum etwas Neues, höchstens sekundär Priesterliches wäre[26].

Zu 2.: Obwohl sonst in der lutherischen Kirche die Ordination normalerweise geübt wird und auch in einem Zusammenhang mit dem Sukzessionsgedanken gesehen wird, erwähnt sie Althaus hier nicht, ja betont er, dass es bei der successio apostolica nicht um eine successio episcoporum, sondern fidelium gehen müsse. Andererseits ist das Predigtamt grundlegend notwendig, nicht aus praktischen Gründen, nicht nur fürs Kirchenrecht, um der Ordnung willen, sondern um der Einheit, um der Gemeinde willen, damit die Gemeinde als Einheit wirklich werde. Und dieses Amt ist von Christus gewollt und gestiftet[27]. Die Ausdrücke «gewollt» und «gestiftet» erscheinen beim Fehlen der Amtssukzession wie zwei recht verschiedene Dinge. (Die Interpretation geht hier nur vom zitierten Text aus.) «Gestiftet» kann hier nicht sagen, das Amt sei gegeben worden und damit der Kirche stets vorgegeben. Es ist vielmehr befohlen wor-

[26] S. dazu von Allmen «Geistliches Amt und Laientum», Basel 1966, S. 36f: «Warum diese Weigerung (der Reformationskirchen im 16. Jh.), aus dem Amt eine Reduktion, eine Rationalisierung oder einen Ausdruck des allgemeinen Priestertums zu machen? Aus zwei Gründen, wenn ich recht sehe. Erstens wollte man das Amt nicht vornehmlich als Priestertum bestimmen, sondern als einen Dienst des königlichen Hohenpriesters Christus. Die mittelalterliche Messpraxis war so missbräuchlich, dass man um jeden Preis das apostolische Amt von dem einen und genugsamen Priestertum Christi unterscheiden wollte. (Das hatte zur Folge, dass man die ‚priesterlichen' Aspekte des Amtes zugunsten seiner ‚pastoralen' und vor allem ‚doktoralen' Aspekte ausschied.)»

[27] Vgl. von Allmen, Fortsetzung des Zitats von Anm. 26: «Und zweitens wollte man nicht, was mir theologisch noch wichtiger scheint, aus dem Amt eine Institution der *Kirche* machen, die dann eben ihr königliches Priestertum auf die Weise organisieren würde, dass sie Menschen vorbereitet und beauftragt, ihm in einem amtlichen Priestertum seinen Ausdruck zu geben. Das Amt ist eine Stiftung *Christi*. Mit der Weigerung, das Amt im Priestertum der Kirche zu gründen, garantierte man also gleichzeitig seine Stiftung durch Christus und die apostolische Sukzession.»

den und muss in stetem Gehorsam gegenüber dem einmal ergangenen und historisch bezeugten Befehl erst gemacht werden. Dabei wird aber im gegenwärtigen «Willen» Christi gehorcht. In Christi «Willen» kommt es zur Einheit im Amt, zu diesem «Mehr» gegenüber dem Inbegriff aller einzelnen Glieder. Die dem historischen Christus durch die successio fidelium verbundene Gemeinde findet sich im Amt als gegenwärtiger Wirklichkeit. Das ist aber nicht so sehr etwas Christologisches als vielmehr Pneumatologisches. Damit ist die Gemeinde als primär christologische Grösse charakterisiert, sie ist priesterlich, wie auch Christus der Priester ist, während das Amt primär pneumatologisch charakterisiert ist. Es versteht sich, dass dem nicht ausschliesslich so sein kann, Althaus schreibt ja auch: «Die Vollmacht ... empfängt jeder Christ, indem er das Zeugnis ... *im Glauben* empfängt» (also nicht in der Taufe), und andererseits entspricht das Amt der Stiftung Christi[28].

Zu 3.: Die Funktion des Amtsträgers ist das Wirken der Einheit. Das ist wiederum primär etwas Pneumatologisches, dem Pfingstgeist Zugeordnetes[29].

Woher empfängt der Amtsträger den Amtsgeist? Wenn man Althaus buchstäblich nimmt, müsste man folgern, es geschähe dies durch die Delegation der Gemeinde. Es ist aber sehr fraglich, ob das der Ansicht von Althaus entspräche. Es wäre schwer denkbar, dass die Gemeinde etwas geben könnte, was sie nicht empfangen hat; und im Amt liegt ja dieses «Mehr» gegenüber der Summe der Laien. Es kann sich nur darum handeln, dass die Gemeinde diesem «Mehr» gegenüber gehorcht, dem in diesem «Mehr» wirkenden und dies «Mehr» wollenden Geist gehorcht. Es wäre hier zu fragen, ob das Wort «delegieren» überhaupt zutreffe. «Anerkennen» käme wohl der Sache näher. Es sind ja doch vorgegebene Prinzipien,

---

[28] J. J. von Allmen, S. 80: «Ich glaube aber, dass man dem Problem (das Verhältnis von Amt und Laientum zu fassen) auf den Grund kommt, wenn man in dem Verhältnis zwischen Amt und Laientum eine Spiegelung des Verhältnisses zwischen Sohn und Heiligem Geist im Leben und für das Leben der Kirche sieht. Sicher nicht so, als ob das Amt ohne die Gabe des Geistes ausgeübt werden könnte, noch als ob die Laien in einen andern Leib als den Leib Christi eingepflanzt werden könnten.»

[29] Pneumatologisch bestimmt ist das Wirken der Einheit, das Einigen. Die Einheit selber ist in Christus vorgegeben. Bei Annahme der Amtssukzession wird die Gemeinde im Amt mit dieser vorgegebenen Einheit konfrontiert. Althaus leugnet aber diese Sukzession. In «Die christliche Wahrheit», 2. Bd., S. 286, ist der Heilige Geist primär dem Amt als seinem Werkzeug zugeordnet.

nach denen delegiert wird. Ein Christ muss vorgegebene Bedingungen erfüllen, damit man ihn delegieren kann. So gesehen würde die Gemeinde mit der «Delegation» ein Bekenntnis zum Geist ablegen, der einen zum Amtsträger bestimmt hat. Dass es der Heilige Geist, der Geist Christi ist, zeigte sich darin, dass der Geist eben einen zum Amtsträger der Gemeinde Christi beruft, mehr liesse sich nicht sagen[30].

Vermutlich ist Althaus damit überinterpretiert[31].

Je nach der Deutung seiner Sätze, je nachdem, ob man das «Delegieren» wörtlich nimmt oder in ein «Anerkennen» umdeutet, hat das verschiedene Konsequenzen für die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes.

Wenn obige (überinterpretierende) Deutung zutrifft, so bedeutet dies eine Ablehnung des filioque; denn dann wäre der Ausgang des Geistes vom Vater zum Sohn, was sich jeweilen neu in der Berufung eines Amtsträgers äusserte, welche nicht von Christus her noch von der – mit Christus, dem Inkarnierten, verbundenen – successio fidelium her geschähe, wohl aber für die Gemeinde, den Leib Christi. Falls aber Althaus doch meint, es gehe wirklich um ein Delegieren, dann

---

[30] Ob Althaus so oder so verstanden wird, von Bedeutung ist jedenfalls das Weglassen der Ordination und die Ablehnung der Amtssukzession. Damit ergibt sich für die Gemeinde und ihr Amt etwas, was dem Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zum Papstamt recht ähnlich ist. Der Papst wird ja nicht ordiniert, er wird vielmehr «von unten her» gewählt, meinethalben «delegiert». (Auch das Kardinalskollegium kann nicht als Bindeglied einer Sukzession gesehen werden. Zur Zeit des Konzils von Konstanz ist es unterbrochen worden.) Mag dies – wie bei Althaus fürs Predigtamt – nach Christi Stiftung und Willen geschehen, so geschieht es doch nicht vom geschichtlichen Christus und dem von ihm delegierten Petrus her. Petrus, der selbst von Christus beauftragt worden war, hat seine Nachfolger in Rom wohl nicht selbst gewählt und beauftragt. Die Sukzession brach ab, wenn nicht damals, so gewiss später. Ist überhaupt ein Fall bekannt, da ein Papst seinen Nachfolger bestimmen konnte?

Es liesse sich dies auch nur bedingt mit der Anerkennung eines Charismatikers vergleichen, da dieser auf die Seite der Laien gehört. Vgl. dazu auch das Kapitel «Gibt es nichtordinierte Glieder der Kirche?»

[31] S. «Die christliche Wahrheit», S. 300f. Wie erwähnt, geht es hier nicht sosehr darum, Althaus gerecht zu werden, sondern mögliche Konsequenzen seiner Sätze aufzuzeigen. Für Althaus selber handelt es sich wohl doch um Delegieren. Immerhin muss nachträglich in der Ordination der Geist auf den Amtsträger erfleht werden. Das sieht nun nach Althaus wohl so aus, als ob diese Epiklese von Laien gebetet würde, was in der lutherischen Praxis natürlich nicht der Fall ist. Evtl. weiss Althaus auch nicht, dass die epikletische Form des Weihegebetes kein lutherisches Sondergut, sondern allgemein kirchlich ist.

müsste gefolgert werden, dass der Geist von Christus her durch die successio fidelium dem Amtsträger gegeben würde. Das filioque ordnete sich ein. Das müsste aber für den Amtsträger bedeuten, dass er die Gemeinde als «Vater» und «Herrn» hat. Ihr wäre er verantwortlich *zuerst*, und er stünde ihr nur sekundär in eigener Verantwortung gegenüber. (Auch hier versteht es sich, dass dies «zuerst» beachtet wird. Aber wir hätten doch etwas wie ein Gegenbild zu dem bei M. Schmaus mit dem Bild vom Tunnel Gesagten)[32].

Die Delegation ins Amt durch die Laien hat auch folgenden Aspekt: Es liesse sich denken, dass es der Würde der pneumatophoren Gemeinde entspräche, dass sie den Amtsinhaber bestimmen könnte. In einer Mischung von Monarchie und Demokratie mögen auch die Untertanen bestimmen, welcher von ihnen gewisse Aufträge des Königs empfangen könnte. Dabei wird es eine Rolle spielen, dass die Anliegen der Untertanen so besser gewahrt würden. Der Amtsinhaber stünde gleichsam noch nebenbei unter dem Auftrag der Untertanen. Das schliesst aber ein Misstrauen in den König mit ein. Beim menschlichen König mag das berechtigt, ja notwendig sein. Gott gegenüber aber ist es anders. Soll dies nun heissen, die Laien hätten sich dem ihnen gegebenen Amtsträger nur zu fügen? Das wäre eine Leugnung dessen, dass die Geisteinwohnung in allen Gläubigen einen ekklesiologisch aktiven Sinn habe[33]. Hier muss es vielmehr darum gehen, dass die Laien einmal den von Gott beauftragten Amtsträger anerkennen (was evtl. auch durch die Form einer Wahl geschehen kann, sei es, dass man in der Wahl auch die Seite sieht, dass sie etwas wie das Los ist, mit dem nach dem Wegfall des Judas der 12. Apostel bestimmt wurde, sei es, dass man im Wahlkampf und der Wahl eine Besinnung auf den konkreten Willen Gottes sieht) und dann im Wissen, dass der von Gott Beauftragte – wie die Laien selber – ein fehlbarer Mensch ist, weiter um ihre Verantwortung wissen dafür, dass Gottes Auftrag auch ausgeführt wird, was sie notfalls sich gegen den Amtsträger stellen lässt um Gottes willen und nicht um ihrer, der Laien, willen. Weiter gilt auch hier, dass die Wahrheit die des dreifaltigen Gottes ist und in der Gemeinschaft lebt. Diese Form der Gemeinschaft ist in der Kirche zuerst vorgegeben und muss nun erkannt werden (nicht

---

[32] S. das Kapitel zu Schmaus, Anm. 51.

[33] Jedenfalls wäre dieser Sinn stark reduziert. Ein rein passives Annehmen wäre nur bei völlig unfehlbaren Amtsträgern sinnvoll. Anders müsste das aktive Moment (z. B. der Kritik) Raum finden.

gemacht werden, etwa durch Delegation von unten her). Das heisst für den Amtsträger, dass er auch auf die Laien hören muss, nicht nur wegen seiner eigenen Mängel und auch nicht deshalb, weil ihn die Laien delegiert hätten, sondern wegen des Gemeinschaftscharakters der Wahrheit[34].

Zur Frage der Delegation der Amtsträger durch die Laien sei noch ein Letztes bemerkt. Nach dieser Auffassung würden die Laien und Amtsträger in zwei Gruppen unterteilt, die ihr Christsein, ihr Verhältnis zu Gott verschieden verstehen müssten. Dies gilt unter der Voraussetzung, dass das Amt nicht eine Nebenfunktion ist, die über das Wesen des Christen wenig aussagte, sondern dass der Amtsträger sich vorwiegend von seinem Amt her versteht, in seinem Amt aufgeht. Dann muss er sich als einen sehen, der von Menschen delegiert ist. Der Sinn und Wert seines Lebens ist abgeleitet. Je nachdem er die Delegierenden sieht (die immerhin nach dem Willen Christi die Delegation übten), kann er auch sein eigenes Leben sehen. Sein Wirken hat Dienstcharakter. Er ist ein Beauftragter. Er ist von andern her und für andere da. Bei ihm zeigt sich eine ekklesiologische Parallele zur Nächstenliebe. Ganz anders wäre es für die Laien. Ihr Glaube ist zwar «von wem immer» gezeugt. Das Erlangen des Glaubens ist damit aber nicht als Auftrag charakterisiert, es könnte auch als Ansteckung, Beeinflussung, Gleichschaltung u. a. verstanden werden. Der Glaube wird nicht delegiert. *Damit* ist der Laie für sich (und nicht für die andern) und für Gott da. Er ist «gottunmittelbar» in dem Sinn, dass sich ihm Gott nicht in der mitmenschlichen Beziehung gibt (jedenfalls nicht primär). Seine Beziehung zu Gott ist auch strukturärmer. (Der Amtsträger

---

[34] Wenn die Wahrheit in der Kirche in der Gemeinschaft da ist, so ist das nicht nur eine von der Lehre von der Trinität her deduzierte Aussage, sondern auch eine pneumatologischer Art. Es ist der Pfingstgeist, der diese Gemeinschaft wirkt, indem er «über alle» ausgegossen ist. Die Kirche ist also eine Gemeinschaft von Geistträgern. Das hat aber keine gleichmacherische Konsequenz, weil es um die Wahrheit Christi geht. Für diese ist das Gegenüber «Bräutigam–Braut», Christus–Kirche konstitutiv. So wird man fragen müssen, wie dies Gegenüber heute zur Verwirklichung komme. Das kann nicht so der Fall sein, wie oben in Konsequenz von Aussagen von Althaus geschlossen worden ist, dass Christus durch die Gemeinde und der Geist durch den Amtsträger dargestellt würde. Das widerspräche auch der ganzen kirchlichen Tradition. Danach müsste es umgekehrt sein. (Diese Kritik gilt ebenfalls Scheeben gegenüber, s. das betreffende Kapitel.) Für den Amtsträger könnte dies in paradoxer Weise so formuliert werden: Er hat im Hören auf die Laien ihnen zu befehlen. Für die Laien: Sie haben im Gehorsam allein gegen Gott dem Amtsträger zu gehorchen.

dagegen hat die Gottunmittelbarkeit des Laien durch die Delegation nicht verloren.) Die Grundzüge der Ethik (Nächstenliebe) müssten, wenn man eine theologische Schizophrenie (die Ethik und Ekklesiologie auseinanderrisse) vermeiden will, nur für den Amtsträger gelten. Nur er kann sich andern unterordnen, für andere da sein und von andern abhängig sein.

Wenn dagegen der Amtsträger, der selber durch die Ordination durch andere Menschen von Christus her beauftragt, meinethalben delegiert ist, den Laien vorgeordnet wäre, so dass er sie seinerseits beauftragen könnte (im andern Fall könnte ja nicht ein Delegierter den ihn Delegierenden delegieren!), dann müsste das Selbstverständnis der vom Amtsträger abhängigen Laien dasselbe wie das des von den Ordinatoren abhängigen Amtsträgers sein. Beide sind Beauftragte. Dies gilt nur, wenn die Ordination zuerst als Beauftragung und nur sekundär und von dieser abhängig als Berechtigung verstanden wird. Sonst wäre eine Entmündigung der Laien die Folge[35]. Weiter gilt das auch nur, wenn nicht «einlinig» nach dem filioque gedacht wird (im Sinn des im Kapitel zu Schmaus gebrauchten Tunnelvergleichs), sondern wenn zugleich bekannt wird, dass der Geist vom Vater ausgeht. Der Vater zieht – durch den Geist – die Menschen zum Sohn, der sich in der Kirche durchs Amt gibt. Nur so lässt sich sowohl Gottunmittelbarkeit aller wie kirchliche Struktur zugleich aussagen. Nur so wird sinnvoll, was M. Schmaus sagt, dass nämlich die Struktur von Christus gegeben sei und vom Geist belebt werde.

Wenn die Konsequenzen, welche sich aus der Lehre vom Amt bei Althaus ergeben und welche das Verhältnis zu Gott für den Amtsträger und den Laien verschieden sein lassen, vermieden werden sollen, dann muss Althaus durch die Praxis seiner – der lutherischen – Kirche korrigiert werden, welche sehr wohl eine gewisse «successio espiscoporum» kennt.

Nach der andern – oben dargelegten – Korrektur, welche das Delegieren des Amtsträgers durch die Laien in ein Anerkennen umdeutet, blieben folgende Probleme: Obwohl Christus das Amt gewollt hat, steht der Amtsträger doch nur unter der Berufung

---

[35] Natürlich schliesst eine Auftragserteilung sekundär auch eine Berechtigung in sich. Gewisse Dinge darf man ohne Auftrag dazu nicht tun. Wer beauftragt ist, hat auch die Kompetenz, zu fordern, was zur Erfüllung des Auftrages notwendig ist, so besonders, wo es um einen Auftrag zum Weiden geht.

durch den Geist, ohne dass er vom Inkarnierten herkommt. Die Laien aber stünden durch die successio fidelium in einem gewissen Zusammenhang mit dem Inkarnierten. Dieser Zusammenhang aber bestünde nicht in der Gestalt einer Gemeinschaft, sondern nur von Individuum zu Individuum. Demgegenüber wäre die Frage der Kirche und damit des Amtes eine zweite, angefügte. Christsein und Glied der Kirche sein wären zu addieren, es wäre nicht ein und dasselbe. Nur für den Amtsträger als solchen wäre es ein und dasselbe.

Zur Theologie von Matthias Joseph Scheeben

Wenn M. J. Scheeben von der Kirche und dem Priestertum redet, tut er das mit den Begriffen der Familie, mit «Vater», «Mutter», «Bräutigam», «Braut», «Kindern» u. a. Die Familie ist die «Sprache», in der sich von der Kirche reden lässt. Die Kirche ihrerseits ist die Botschaft an die Welt. Sie sagt, wie die menschliche Gesellschaft sein muss und sein wird, nämlich ein Bild der Heiligen Dreifaltigkeit. Scheebens Reden von der Kirche ist bestimmt vom Geheimnis der Inkarnation – die sichtbare Kirche ist selber das Wort, die Botschaft, welches Wort damit nicht bloss verbal ist –, und dann ist Scheebens Denken zuerst auf die Kirche als Ganzes und dann erst auf den einzelnen Christen in ihr gerichtet. Das erste ist nicht das Verhältnis des Christen zu Gott, sondern das der Christen zueinander, worin die Beziehung zu Gott liegt. Dieser Ansatz ist allerdings nicht immer durchgehalten.

Wir lesen[36]: «Nicht bloss wollte Christus als Bräutigam mit allen in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommenen Menschen sich so vermählen, dass dieselben für ihre Person an seiner Würde und Herrlichkeit teilnehmen könnten; die Kirche sollte in einem Teil ihrer Glieder als seine Braut auch wahrhaft Mutter werden über die in ihrem Schosse für ihn als den Bräutigam wiedergeborenen Kinder, damit die himmlische Wiedergeburt des Menschengeschlechts seiner natürlichen Zeugung, der Organismus der Familie

---

[36] Die Zitate und Zusammenfassung sind nach: «Die Mysterien des Christentums» (Deutsche Klassiker der kath. Theologie, Bd. 1, Mainz 1925), § 79, Das Mysterium der Kirche in ihrem Organismus oder in ihrer Mutterschaft.

des Gottmenschen der der irdischen Menschen entspräche. Zu dem Ende vermählt er sich mit einem Teile der Glieder der Kirche noch auf eine ganz besondere Weise, legt er in ihre Hände das mystische Gemeingut der Kirche nieder, beschattet sie vorzüglich mit der Kraft des Heiligen Geistes, damit sie ihm seine Kinder gebären und dieselben in die innigste Gemeinschaft mit ihm selbst einführen. Das ist das grosse Mysterium der Mutterschaft der Kirche in ihrem Priestertum.» Weiter vernehmen wir, dass das Priestertum die Stellvertretung Christi bei seinen Kindern in der Kirche sei, so wie die Mutter den Vater bei den Kindern vertritt. – Das kirchliche Priestertum soll Christus selber im Schoss der Kirche (in der Eucharistie und in den Herzen der Gläubigen) gebären. «Diese übernatürliche Mutterschaft ist das Zentralmysterium der Kirche als einer organisch gebildeten Gesellschaft.» Die Priester üben das «Gebären», indem sie die Sakramente verwalten, lehren und weiden. Darin ist das Priestertum die Braut Christi und das Organ des Heiligen Geistes. Die Christen sammeln sich um die Eucharistie als um ihren gemeinsamen Lebensquell. Diese Einheit wird reflektiert im äussern sozialen Leben der Kirche, welches die höchste Einheit, die der Dreifaltigkeit, darstellt. Die Hierarchie ist nicht die Spitze der Gesellschaft wie bei einer Monarchie etwa, sondern die Gemeinschaft der Kirche bildet sich erst durch den schon gegebenen, übernatürlichen Mittelpunkt, um Christus und seinen Geist, der naturgemäss auch im sozialen Organismus durch *einen* Stellvertreter, *ein* Organ sich geltend machen muss, welches Organ der Papst ist, von dem her sich das Priestertum herleitet. Der Papst und die Eucharistie stellen die Einheit der Kirche dar. (Der Papst sei auch schon allein die Braut Christi!) Soweit die Zusammenfassung nach Scheeben.

Auffallend ist, wie durch das Priestertum der Christ nur Christ ist, indem er auf andere Glieder der Kirche bezogen ist. Der Priester ist nicht für sich allein Priester, sondern Priestersein heisst «Muttersein». Nur durchs «Gebären» ist er, was er ist. Der Laie ist zuerst «Kind» des Priesters. Er ist nicht aus sich heraus Christ, wie der Priester nicht ohne den Laien «Mutter» ist. (Dass der Papst schon allein Braut Christi sei, wirkt im Gesamten der Theologie Scheebens wie ein Fremdkörper.)

Es ist auch eine ständige Bewegung in der Kirche. Der Priester gebiert (was nicht als einmaliger Vorgang zu sehen ist) Christus in den Herzen der Gläubigen und in der Eucharistie. Die Laien kom-

men vom Priester her und sammeln sich zur Eucharistie. Zu dieser Bewegung, die auch äusserlich feststellbar ist, nach der sich das gesellschaftliche Leben der Kirche ordnet, kommen noch zwei Linien, die neue Apsekte darstellen. Einmal ist der Priester Braut Christi, die vorzüglich mit der Kraft des Heiligen Geistes beschattet wird. Dann richtet sich der Laie, der vom Priester herkommt, nicht nur auf die Eucharistie aus, sondern ist seinerseits Braut Christi, den sie im Herzen trägt in der innigsten Gemeinschaft mit ihm (als mütterliche Braut oder bräutliche Mutter). So erfüllt sich das Priestertum in der Mutterschaft und das allgemeine Christsein in der Brautschaft.

Dies nun, dass sich der Christ mit Christus vereinigt, ist vorerst gesellschaftlich nicht relevant. Scheeben führt auch den einzigen nebenbei erwähnten Ansatz zu einer solchen Relevanz, nämlich die Eucharistie, nicht weiter aus. Diese Vereinigung scheint schlechthin das Ziel der Kirche zu sein, auf das sich die Christen ausrichten, auf welche sich ihrerseits die Priester ausrichten.

Die priesterliche Brautschaft ist nun allerdings gesellschaftlich geordnet und dargestellt. Scheeben ist zwar hier unklar. Es scheint, dass er das Priestertum vom Papstamt ableiten möchte. Das hätte den Vorteil, dass das Braut-Christi-Sein des Priesters als ein ständiges Empfangen erschiene, indem der Priester nur in der steten Abhängigkeit vom Papst legitim als Priester wirken könnte. Das Empfangen bliebe nicht auf den einmaligen Akt der Ordination beschränkt. Nun ist es aber deutlich, dass Scheeben damit in einen Widerspruch zur faktischen Ordnung der Kirche geriete und dann die Verbindung zum inkarnierten Gottessohn auf eine bloss verbale reduzierte, etwa auf die Worte Christi an Petrus, welche sich jeweilen neu in jedem Papst verwirklichten. Der Papst erhielte die Brautschaft direkt aus der Transzendenz, da er ja nicht zum Papst ordiniert wird, somit nicht in einer «inkarnatorischen» Verbindung zu Christus steht[37]. Im folgenden sei die Papstfrage ausge-

[37] Vgl. im Kapitel zu K. Barth dessen Frage, warum der Heilige Geist gerade auf den Amtsträger fallen solle und nicht auf irgendeinen Christen. Scheeben würde wohl auf die Verheissungsworte an Petrus verweisen. Damit wären die durch die Ordination verliehene Amtsgnade und die dem Papst verliehene Gnade (eine in der Waagrechten von der Inkarnation her und die andere in der Senkrechten aus der Transzendenz) als zwei Grössen vorhanden, deren Zueinander erst als sinnvoll gezeigt werden müsste. Bei Scheeben ist dies Problem nicht gesehen. Bei ihm lässt sich übrigens die Papstfrage mühelos ausklammern.

klammert. Das ist leicht möglich. Es ist sogar so, dass Scheebens Gedankengang damit an Geschlossenheit gewinnt. Er bringt die Papstfrage hinein, ohne die Konsequenzen für das weitere Leben der Kirche zu ziehen. An sich müsste er nämlich die Bewegung des Heiligen Geistes in der Kirche so zeichnen, als beginne diese ohne gesellschaftliche Struktur von der Transzendenz her beim Papst. Dann setzte sie sich in der Gesellschaft der Kirche fort über die Priester zu den Herzen der Gläubigen, wo sie sich, ohne nun den Papst zu berühren, direkt wieder der Transzendenz zuwandte. So entspräche es dem übrigen Denken Scheebens. Doch verbindet er die Papstfrage nicht mit der weitern Ekklesiologie und Pneumatologie. Eine solche Verbindung aber müsste bei ihm eine geschichtslose Kirche ergeben. Weiter könnte die Kirche, wenn schon der Papst allein Braut Christi wäre, nicht mehr Bild der Heiligen Dreifaltigkeit sein. Zudem wäre die Einheit der Kirche seltsam dargestellt, als sie nur am einen Pol der Berührung mit der Transzendenz, eben beim Papst, dargestellt wäre. Das ergäbe ein schiefes Bild. (Oder sollte diese Schiefheit gerade bedeuten, dass die Kirche auf eine Begradigung im Eschaton ausgerichtet wäre, also nicht geschichtlos wäre? Eine Scheeben wohl fremde Frage.)

Eine gewisse Schiefheit im Bild der Kirche zeigt sich nun auch, wenn die Papstfrage ausgeklammert bleibt. Wenn als Ziel des kirchlichen Glaubens die innigste Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus, und zwar im Herzen, gesehen wird, so ist deutlich, dass dies keine direkte gesellschaftliche Relevanz hat, wogegen der Empfang des Glaubens durch die «mütterlichen» Priester in gesellschaftlicher Struktur geschieht

Die Bewegung verläuft nur in einer Richtung. Die Priester sind die Gebenden, die Laien die Empfangenden. Dies ist auch bei der Eucharistie so, welche somit keine Korrektur darstellt. Wenn Scheeben in der Kirche die Darstellung der Heiligen Dreifaltigkeit sieht, so erschiene diese als subordinatianisch gedacht. Denselben Schluss muss man übrigens ziehen, wenn man liest, wie Scheeben den Rang der Priester hoch über den Laien betont.

Es liessen sich aber Scheebens Gedanken auch anders weiterdenken. Wie die Muttergottes vom Heiligen Geist empfangen hatte und Christus geboren hat, so wird der Priester begnadet und gebiert Christus – nun zwar in den Herzen der Gläubigen. Die Gläubigen werden geboren als Christen, nicht als Christi. Aber auch der Priester ist nur Träger des Heiligen Geistes. Der Pneumatophore

gebiert die Christophoren. Da wäre kein Rangunterschied mehr zu sehen. Wenn man diese Folgerung Scheebens Gedanken beifügt, ist zu fragen, ob jetzt die Betonung des hohen priesterlichen Ranges ein zu tilgender Fremdkörper sei.

Fragen wir, was die Funktion des hohen und betonten Ranges der Priester sein könnte. Scheeben beschreibt diesen Rang geradezu hymnisch, als etwas Begeisterndes. Vielleicht lautet da die Antwort, es sei diese Begeisterung, welche den Laien zum Glauben bringe und im Glauben stärke. Die Begeisterung hätte drei Seiten: Der Priester müsste begeisternd wirken, gläubige Laien müssten mit ihrer Begeisterung am Priester noch Ungläubige anstecken, welche sich dann selber begeistern würden. Dies hiesse für die Amtsgnade, dass sie im Gegenüber und Miteinander wirkte, also nicht nur beim Priester zu suchen wäre, ja bei ihm vielleicht gar nicht sosehr wie bei den auf den Priester ausgerichteten Laien.

Würde aber obige Folgerung Scheebens Gedanken nicht beigefügt, würde also nicht vor dem hohen Rang des Priesters von einem gleich hohen des Laien geredet, so erführe der Laie das Christsein anders als der Priester. Der Priester hat Macht und Auftrag, zu gebären. Er muss aus sich heraustreten. Er ist nicht für sich, sondern für andere. Der Laie aber ist der Empfangende. Er handelt nicht, an ihm wird nur gehandelt. So kann er auch keine Verantwortung übernehmen. Von seiner gesellschaftlichen Stellung in der Kirche her gesehen, ist er nur passiv. Der Bereich der Ethik kommt so nicht in Sicht und wäre beim Laien ein künstlich angefügter Fremdkörper. Gleich wäre bei beiden, dem Laien wie dem Priester, nur, dass jeder sich, für sich allein genommen, als ungenügend erführe, der Priester so, dass er, um mit sich identisch zu sein, um sich zu verwirklichen, aus sich heraustreten muss, der Laie so, dass er empfangen, an sich handeln lassen muss. Beide sind erst durch andere ganz und sinnvoll.

Die Betonung des hohen priesterlichen Ranges ermöglicht den priesterlichen Dienst. Ein schwaches und – von den Christen – verachtetes Priestertum ist entweder funktionsunfähig oder wird zu etwas wie einem Sakramentsautomaten[38]. Da nun der hohe priesterliche Rang im Dienst gerade der Laien steht, ergäbe sich von selbst die Folgerung, dass die Laien somit höher als die Priester stünden,

---

[38] Vgl. die Kapitel «Zur Priorität der Autorität...» und «Handauflegung und Magie».

die ihre Diener sind. Nach Scheebens Darstellung ist ja gerade dies das Ziel des Priestertums, dass den Laien Christus im Herzen geboren werde. Etwas Höheres liesse sich von den Laien kaum sagen.

Nun ist aber zu beachten, dass damit eine Metabasis eis allo genos gemacht wird. In der Gesellschaft ist es der Priester, der den höhern Rang innehat. Der höhere Rang der Laien spielt erst ausserhalb der Gesellschaft eine Rolle, im Glauben, im Herzen. Hier erscheint aufs Mal ein Individualismus. Dies ist vorerst bei der Eucharistie nicht so, indem sie ein «gesellschaftlicher Anlass» ist. Aber hier ist es ja wiederum der Priester, der den höhern Rang hat. Es ist wohl auch nicht von ungefähr, wenn Scheeben vom Kommunizierenden ganz unter individualistischem Aspekt redet. Der Kommunizierende geht zum Christus, den er vom Priester empfängt. Von der Vereinigung mit den andern Kommunizierenden wird nicht gesprochen.

Es scheint also so zu sein, als ob bei Scheeben das Bild der Kirche als Darstellung der Dreifaltigkeit schief sei.

Man könnte vermuten, damit hänge es zusammen, wenn der Priester Mutter und nicht Vater genannt wird. Die parthenogenetische Geburt enthält eine Spannung, die den transzendenten Vater evoziert, von dessen Art die Kinder wären. Dies, dass der Priester «Christus vertrete, so wie die Mutter den Vater», könnte verstanden werden als Abschwächung des priesterlichen Übergewichts gegenüber den Laien. (Oder es bedeutet gar das Gegenteil[39]!) Es kann sich hier allerdings nur um eine Vermutung handeln, da sich bei Scheeben in keiner Weise weitere Andeutungen dazu finden als eben diese, dass der Priester mütterlich gesehen wird.

Eine andere Vermutung dürfte aber mehr Gewicht haben. Vor der einseitigen Betonung des priesterlichen Ranges bleibt zur Wahrung des Ranges der Laien kaum ein anderer Weg als der, welcher oben als metabasis eis allo genos bezeichnet worden ist. So wirkt sich die einseitige Autorität in der Kirche gerade gesellschaftsfeindlich aus.

Die Bezeichnung des Priesters als Mutter hat ihre Konsequenzen: Bei der Ordination ist die Anwesenheit der Gemeinde überflüssig. Kinder pflegen bei der Geburt der Mutter nicht zugegen zu sein. Es würde auch schwer verständlich, warum man nicht auch

---

[39] Es kann meinen, der Priester sei nur die «Mutter», nur die Vertretung – oder aber er sei die dankbar intensivste Vertretung.

oder eigentlich ausschliesslich Frauen zu Priestern weiht[40]. Entgegen der Bewegungsrichtung, wie sie Scheeben zeichnet, von Christus nämlich zum Priester, weiter zum Laien und wieder zu Christus, müsste das Priestertum als das mütterlich-bräutliche Element par excellence die Bewegung wieder zu Christus zurückführen, wobei die Laien als «geschlechtslose» Kinder nicht nur durch die Vermittlung der Priester geboren würden, sondern auch durch dieselbe Vermittlung sich wieder mit Christus vereinigen müssten.

Eine weitere Frage: Was würde Scheeben da sagen, wo die Priester versagten? Es könnten jedenfalls nicht die rangniedrigern Laien sein, die sich dem Priester entgegenstellten. Vermutlich müssten die Bischöfe und endlich der Papst einschreiten. Wenn die Kirche das Bild der Dreifaltigkeit ist, so hinge dies wiederum schief.

Um diese Problematik zu lösen, müsste wohl zuerst Scheebens Darstellung vom pneumatophoren Priester und vom christophoren Laien umgekehrt werden (wie ich es oben in den Folgerungen über Scheeben hinaus anhand der Begeisterungsfrage angedeutet habe). Dabei müsste selbstverständlich gelten, dass der Priester nur ein Gesandter Christi sein kann durch den Heiligen Geist, wie dass die Laien nicht dem Geist, sondern im Geist Christus nachzufolgen hätten.

Zur Theologie von Michael Schmaus

Michael Schmaus[41] setzt sich eingehend mit der Ekklesiologie Möhlers auseinander. Er beschliesst diesen Abschnitt mit folgender Bemerkung: «So grossartig dieses antideistische, antiindividualistische und antirationalistische Kirchenbild ist, so ist es doch, wie An-

---

[40] Oder soll die Wahl von Männern besagen, dass es hier eben um eine andere, übernatürliche Mutterschaft gehe?

[41] M. Schmaus verwendet den Begriff «Amtsgnade» in einem engen Sinn, der nur die aktuellen Gnaden meint, welche dem Priester helfen, sein Amt auszuüben, die richtige Haltung dabei einzunehmen, den Mut nicht zu verlieren u.a. (M. Schmaus, Kath. Dogm. IV, 1, 3.–5. Aufl., München 1952, S. 605). Nicht explizit behandelt wird die Abgrenzung dieses Begriffs vom allgemeinern der Weihegnade. In unserm Zusammenhang berührt Schmaus auch das Problem der Geschaffenheit der Gnade nicht. Er geht vielmehr allgemein vom Geistbesitz der Kirche aus.

ton Günther mit Recht beanstandet, allzusehr nach biologischen Kategorien eines nach den Regeln organischer Entwicklung ablaufenden Lebensprozesses verfasst. Insbesondere fehlt in ihm das Verständnis der grundlegenden Bedeutung der Autorität für die Ordnung des Lebens in der Gemeinschaft. Ferner scheint der Freiheit des Menschen nicht das ihr gebührende Recht zu widerfahren. Der Mensch wird hier allzusehr als Organ und Ort gesehen, da das Pneuma wirkt und sich darstellt. So gerät diese Konzeption in bedrohliche Nähe zu einem ekklesiologischen Monophysitismus[42]». Die Frage ist nun, ob es Schmaus gelinge, anders als mit bloss aneinandergereihten Behauptungen dieser Gefahr zu entgehen. Da wo Schmaus vom Geist als dem Lebensprinzip der Kirche redet, schliesst er: «Durch den Heiligen Geist als ihre Seele unterscheidet sich die Kirche von allen profanen und religiösen Gemeinschaften. Mag sie diesen in der äussern Erscheinung auch ähnlich sein, durch ihr Lebensgesetz ist sie von jeder andern Gemeinschaft verschieden, ähnlich wie der menschgewordene Gottessohn von jedem andern Menschen verschieden ist[43]». Es kann also Gemeinschaften geben, die gleich sind wie die Kirche (an der Stelle der Zuordnung zu Christus stünde die zu einer andern Person). Damit könnte der Verweis auf den Heiligen Geist als Unterscheidungsmerkmal auf drei Arten verstanden werden:

1. Der Heilige Geist kommt zu einer derartigen Gemeinschaft als Ergänzung hinzu. Ob Schmaus ein solches Verständnis – das den Heiligen Geist als eine Art Kraft (natürlich personhafte), den natürlichen Kräften vergleichbar, sähe, als eine Substanz, die der irdischen Substanz der Gemeinschaft addierbar wäre – gänzlich verwirft, ist nicht sicher. (Gewiss würde er auf eine derartige Frage ablehnend antworten. Das Problem liegt aber darin, ob seine Ekklesiologie einer solchen Ablehnung entspräche.) Er schreibt: «Von besonderer Wichtigkeit ist die Formulierung des Apostelkonzils. Der Beschluss lautet: Es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen... Diese Formulierung erinnert an Formeln, mit welchen in der hellenistischen Welt Beschlüsse von Körperschaften ausgesprochen wurden. Der Heilige Geist erscheint gewissermassen als der erste Teilnehmer an dem sog. Apostelkonzil. Die Teilnahme des Hei-

---

[42] M. Schmaus, Katholische Dogmatik III, 1, 3.–5. Aufl., München 1958, S. 344.

[43] Dogm. III, 1, S. 374.

ligen Geistes verbürgt den Entscheidungen der Apostel den Charakter der Unfehlbarkeit. Dies gilt auch von allen späteren Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, in denen sich der Papst oder die Gesamtheit der Bischöfe mit dem Papst an die Gläubigen wenden[44].»

Es erscheint hier ein auf den Heiligen Geist bezogenes Garantiedenken. Die Annahme liegt nahe (ist aber nicht eindeutig), dass hier der Heilige Geist als Zusatz zur Gemeinschaft der Apostel usw. gesehen wird, wobei dann festzustellen wäre, ob bei einem jeweiligen Lehramtsentscheid dieser Zusatz vorhanden war. Dabei mag es Kriterien geben, die wiederum diesen Zusatz garantieren, welcher Zusatz seinerseits einen Lehrsatz garantiert. (Zur Garantiefrage s.u.)

2. Es ist eine blosse Behauptung, dass sich die Kirche durch den Heiligen Geist von sonst gleichen Gemeinschaften unterscheide, dass also das, was sich in ihr so und so äussert, wie sich auch in andern Gemeinschaften ähnliche Äusserungen (aber von andern «Geistern») zeigen, bei der Kirche nun das Wirken des Heiligen Geistes sei.

3. Es ist nicht nur eine blosse Behauptung, sondern das Bekenntnis der Kirche. Dies Bekenntnis ist – nicht anders als eine Behauptung – axiomatisch; denn sonst müsste sich die Kirche von allen andern Gemeinschaften unterscheiden, was nach Schmaus eben nur durch das Lebensprinzip, durch den Heiligen Geist der Fall sei. Es ist nun die Frage, wodurch sich ein Bekenntnis von einer Behauptung unterscheide. Der Unterschied kann nur der sein, dass das Bekenntnis das Bekannte «kennt», in unserem Fall heisst das, dass es der Heilige Geist selber ist, der sich zu erkennen gibt. *Soweit* die Kirche bekennen kann, dass sie sich durch den Heiligen Geist von andern Gemeinschaften unterscheidet, *soweit* muss sie pneumatophor sein.

Wenn wir von dieser dritten Möglichkeit her auf die bei der ersten Möglichkeit erwähnte Frage des Lehramtes blicken, dann müssen wir sagen, dass es für die hörende Kirche nur dann nicht um eine blosse Behauptung, sondern um ein Bekenntnis gehen könne, wenn auch sie – im selben Masse! – wie die lehrende Kirche pneumatophor ist.

---

[44] Dogm. III, 1, S. 360.

Bei Schmaus fehlt nun eine Erwähnung dieses Gegenübers im Geist, der sich in hörender und lehrender Kirche selber gegenübersteht. Wenn dies Fehlen mehr als ein blosses Nichtbedenken ist, dann bedeutet dies, dass für Schmaus die erste Möglichkeit anzunehmen ist. Nach dieser müsste auch gelten, dass die Teilhabe des Heiligen Geistes auch erkannt werden könnte von Nicht-Pneumatophoren! Bei Schmaus sieht es so aus, als ob die Amtsträger in einem andern Verhältnis zu Gott stünden als die Laien, wie folgendes Zitat zeigt: «Man kann die Kirche als die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden (Heilsgemeinschaft) und als Institution für die Vermittlung des Heiles (Heilsanstalt) betrachten. Sie ist beides in einem. Man kann aber bald den einen, bald den andern Gesichtspunkt betonen. Wenn man sie als die Gemeinschaft der Glaubenden betrachtet, tritt die Freiheit des einzelnen stärker hervor als in der Sicht der Heilsanstalt. Insofern sie Heilsanstalt ist, benützt der Heilige Geist die hiefür befähigten und bevollmächtigten Glieder der Kirche als Werkzeuge seiner Heilswirksamkeit. Voraussetzung ist dabei der sakramentale Charakter. Was die so von ihm als Werkzeuge Eingesetzten wirken, wirken sie nicht für sich, sondern für andere. Sie können sich der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in freier Entscheidung zur Verfügung stellen, können aber nicht über den Inhalt seiner Wirksamkeit verfügen. Anders ist die Situation, wenn die Kirche als die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden und durch den Glauben Geretteten betrachtet wird. Auch in ihnen wirkt der Heilige Geist, und zwar durch die in ihnen einwohnende Gnade und durch die göttlichen Tugenden. Aber was er so wirkt, dient dem Heil der vom Heiligen Geist Ergriffenen selbst. Sie können sich ihm dabei mit grösserer oder geringerer Offenheit anheimgeben[45].» Wie ist die Kirche Heilsanstalt und Heilsgemeinschaft in einem? Schmaus selber sagt es nirgends explizit. So ist zu fragen, ob wir dieses Zusammensein rein additiv zu verstehen haben, wobei der Grund dafür Gott allein bekannt wäre, oder ob sich anderswo der Zusammenhang eruieren lasse. Schmaus ist in dieser Frage nirgends klar genug, als dass man eine eindeutige Antwort geben könnte. Man findet bei ihm Stellen, da es so aussieht, als ob die Laien den Heiligen Geist auch auf andere Weise als der in der Heilsanstalt üblichen empfangen könnten, z.B. sog. «Propheten», Laien, etwa Bernhard, Franziskus u.a.[46]. Dies Wirken der

[45] Dogm. III, 1, S.360.
[46] Dogm. III, 1, S.365.

geistbegabten Laien erscheint allerdings wie eine Korrektur einer erstarrten Heilsanstalt, gehört also nicht zuerst zur Heilsgemeinschaft. Oder wenn Thomas zitiert wird (welches Zitat allerdings vor allem wegen seines – unten angeführten – zweiten Teils gebraucht wird): «Wie bei der unsichtbaren Sendung des Heiligen Geistes aus der Fülle der göttlichen Liebe die Gnade einströmt in das Herz des Menschen und durch diese Gnadenwirkung eine Erfahrungserkenntnis dieser göttlichen Person durch jenen gemacht wird, der einer solchen innerlichen Sendung teilhaft wird, so wird bei der sichtbaren Geistsendung...[47].»

Man müsste nach Schmaus die unsichtbare Sendung der Heilsgemeinschaft und die sichtbare der Heilsanstalt zuteilen. Eindeutig ist aber das Zitat nicht.

Die Hauptlinie sieht aber so aus, als ob die Laien den Geist durch die Amtsträger empfangen. Dies wird wiederum kaum eindeutig gesagt, zeigt sich aber etwa durch die Fortsetzung des obigen Thomaszitats: «...so wird bei der sichtbaren Geistsendung ein anderer Grad des Überströmens bezweckt, insofern die innere Fülle gleichsam durch die sichtbare Kundgebung nach aussen überströmt. Hierdurch wird die Einwohnung der göttlichen Person nicht nur dem offenbar, an welchem die Geistsendung geschieht, sondern auch den andern. Zwei Momente gehören also zur sichtbaren Sendung: fürs erste Überfülle der Gnade bei denjenigen, welchen die Sendung zuteil wird, und fürs zweite Hinordnung dieser Gnadenfülle auf andere in der Weise, dass in irgendeiner Form das Übermass der Gnade auf andere überströmt. Die Offenbarung der inneren Gnade geschieht demnach nicht bloss an jenem, der diese Gnade hat, sondern auch an andern. Deshalb ist in erster Linie eine solche sichtbare Geistessendung Christus dem Herrn und in zweiter Linie den Aposteln zuteil geworden, weil durch sie die Gnade ausgegossen worden ist, indem durch sie die Kirche gegründet worden ist – Sent. I dist. 16 q 1 a.»

Wenn nun das Wahrscheinlichere angenommen wird, wonach die Gnade des Heiligen Geistes den Amtsträgern und durch diese den Laien mitgeteilt wird, so erhalten wir folgende Verbindung der Heilsanstalt mit der Heilsgemeinschaft: Dem Amtsträger wird der Heilige Geist mitgeteilt, der ihn als Werkzeug benützt, wobei der Amtsträger die Freiheit hat, sich zu entscheiden, ob er sich gebrau-

[47] Dogm. III, 1, S. 333.

chen lassen will. Wenn er dies will, so wird er dabei noch durch die aktuellen Gnaden unterstützt, welche ihm als Amtsträger besonders zustehen[48]. Er gibt nun die Gnade den Laien weiter, die sich dem Heiligen Geist mit grösserer oder geringerer Offenheit hingeben, die also hier ihre Freiheit haben. Wenn sie sich ihm hingeben, dient dies ihrem Heil, gelangen sie zur Gemeinschaft mit Gott.

Von den Laien her gesehen, liegt der Geistbesitz der Amtsträger nicht in der Richtung, in welcher sie der eigene Geistbesitz weist, nämlich auf Gott hin. Wohl aber empfangen die Laien von den Amtsträgern den Geist. Aber wenn sie dieser auf Gott weist, dann lässt er sie Gott nicht beim Amt suchen, sondern anderswo, etwa im Herzen oder im Himmel. Derart zeigte sich Gott als Ziel des Glaubens an einem andern Ort denn als Ursprung des Glaubens. Beim Ursprung zeigte sich eine gesellschaftliche Relevanz, beim Ziel nicht. Der Amtsträger erscheint so gleichsam als Hilfsmittel für den Laien. Gott wohnt nicht ganz in der Kirche, sondern nur behelfsmässig zum Zweck des Heils, das selber nicht in der Kirche wäre, sondern nur mit Hilfe der Kirche erlangt würde.

Ein gänzliches Einwohnen Gottes in der Kirche liesse sich dagegen nur aussagen, wenn das Ziel des Geistbesitzes der Laien wiederum in der Richtung auf den Amtsträger läge. Es müsste also der Geistbesitz des Laien auch dem Amtsträger gegenüber etwas bedeuten. (Wie dies Schmaus für Ausnahmefälle – vor allem bei Heiligen, s. o. – auch zugesteht.)

Schmaus dürfte dem Vorwurf, den er Möhler macht, es widerfahre der Freiheit des Menschen nicht das ihr gebührende Recht, selber unterliegen. Jedenfalls sieht es so aus, als ob Amtsträger und Laien nicht dieselbe Freiheit hätten[49].

(Fortsetzung folgt)

[48] Die Weihegnade umfasst nach der katholischen Theologie im allgemeinen zwei Arten von Gnade: Die Vermehrung der Heiligungsgnade und aktuelle Gnaden.

[49] Ob die Freiheit des Amtsträgers oder die des Laien dabei grösser sei, ist nicht leicht zu sagen, weil dies davon abhängt, wie man das – für Amtsträger und Laien verschiedene – Gegenüber zu Gott wertet.

Kirchliche Chronik

XIV. Internationale altkatholische Theologentagung

Diese fand vom 18. bis 23. September 1972 in Wijk aan Zee (Holland) statt und war von 33 Teilnehmern aus Deutschland, Österreich, der Schweiz und dem Gastland besucht. Die ersten beiden Tage waren unter dem Thema «Das Funktionieren des Seelsorgers mit anderen und für andere» gruppendynamischen Experimenten gewidmet. Unter Leitung des Theologen H. Laan und des Soziologen G. Bossche vom römisch-katholischen Pastoralzentrum Haarlem wurden mit den Teilnehmern vier ganz verschiedene Versuche pastoraler Gruppenarbeit unternommen. Wenn diese aus zeitlichen Gründen stets auch vorzeitig abgebrochen werden mussten, erwiesen sie sich doch als wertvolles Instrument, um das Funktionieren des menschlichen «Begegnungs-Mechanismus» anschaulich und bewusst zu machen und im anschliessenden Rundgespräch sich über die zutage getretenen psychologischen Aspekte dieser «Gruppentests» Rechenschaft zu geben.

Ein nicht weniger aktueller Bereich pastoraler Arbeit lag den Ausführungen von Pfr. S. Kraft (Karlsruhe) zum Thema «Ökumenische Perspektiven heutiger Seelsorge» zugrunde. Der Referent fasst seine Gedanken wie folgt zusammen:

«Die neugewonnene Einsicht, dass die Kirchen ‚an allen Orten zusammengehören und aufgerufen sind, gemeinsam zu handeln' (Uppsala 1968), die Diasporasituation der Christen in einer nachchristlichen Umwelt, aber auch die Notwendigkeit eines durch Lebensprobleme unserer Zeit geforderten ‚Spezialdienstes' lassen die Seelsorge nicht mehr länger ein rein innerkonfessionelles Unterfangen bleiben.

Die Kooperation beginnt dort, wo man sich in der eigenen Kirche der Erfahrungen und Modelle bedient, die in einer anderen Kirche erarbeitet wurden und sich bewährt haben. Über die Zusammenarbeit in örtlichen und regionalen Arbeitsgemeinschaften oder ‚Councils' hinaus ergibt sich im diakonischen Bereich, in der gemeinsamen Sorge um bekenntnisverschiedene Ehen, in der Neuorientierung des Religionsunterrichtes, in der gemeinsamen Benützung baulicher Einrichtungen und auf anderen Gebieten das Zusammenwirken innerhalb des gleichen Wohnviertels auch in den sog. ‚grossen' Kirchen[1].

Die durchgängige Diasporasituation der altkatholischen Kirchen ist auf ökumenische Seelsorgekooperation geradezu angelegt. Diese darf freilich

[1] Der Referent hat sich zu dieser Frage ausführlich geäussert in dem Sammelband «Ökumene in Schule und Gemeinde» (hg. von Fr. Hasselhoff und H. Krüger), Stuttgart 1972, S. 495 ff., und in «Gemeinde vor Gott» (Hg. L. Zinke), München 1971, S. 29 ff.

nicht nur von der Hilfsbedürftigkeit des Schwachen ausgehen und darauf zielen. Gerade in ihrem Angewiesensein auf die Zusammenarbeit mit anderen Kirchen können die kleineren Kirchen zum ökumenischen Simulator werden und Bereiche deutlich machen, die aus Gründen ‚ökumenischer Ökonomie' grundsätzlich gemeinsam angegangen werden müssten. Wenn in den grossen Kirchen die Dringlichkeit personaler Seelsorge und die besonderen Chancen der kleinen Gruppe neu entdeckt wurden, so verbietet das allen Defaitismus und alle Resignation angesichts unserer kleinen Gemeinden. Kann doch gerade in unseren Verhältnissen all das durchgängig verwirklicht werden, was in den Grosskirchen nur in besonderen Gruppen realisierbar erscheint.

Das Referat wies in diesem Zusammenhang auf zwei theoretische Modelle hin, die in der römisch-katholischen Kirche erarbeitet wurden.

Ökumenische Kooperation darf freilich nicht nur pragmatisch begründet sein und auf dem ‚kleinsten gemeinsamen Vielfachen' aufbauen. Die Bewahrung des Eigengutes hat zweifellos ökumenische Bedeutung, sei es, dass die Erfahrungen der einzelnen Kirchen auf ihrem Weg der gegenseitigen geistlichen Bereicherung dienen, sei es, dass sie zur brüderlichen Auseinandersetzung über trennende Fragen führen, die weit sachlicher und fruchtbarer werden kann, wenn man in nicht kirchentrennenden Fragen bereits zu konkreter Zusammenarbeit gefunden hat.

Bei alledem dürfen die sehr komplexen Schwierigkeiten nicht übersehen werden, die sich in der ökumenischen Seelsorgekooperation aus ungleichen Kräfteverhältnissen, aus Ressentiments und Animositäten, aus kaum vernarbten Wunden noch nicht lange zurückliegender (oder heute noch anzutreffender) zwischenkirchlicher Intoleranz, aber auch aus dem gesellschaftlichen Umbruch unserer Zeit ergeben. Insofern wird gerade die als Ergebnis der bilateralen Kommissionsverhandlungen erwartete pastorale Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche diesen Schwierigkeiten begegnen, ohne dass man vor ihnen kapitulieren dürfte. Gerade hier wird deutlich (da es sich – im Unterschied zu den bis zur vollen Kirchengemeinschaft geordneten Verhältnissen mit den Anglikanern – erstmals um intensivere Zusammenarbeit mit einer Kirche des örtlichen gemeinsamen Lebensbereiches handeln wird), dass ökumenische Bewusstseinsbildung, aber auch die positive Aussage über den eigenen Standort unabdingbare Voraussetzungen für eine möglichst ‚unfallfreie' Zusammenarbeit sind.»

Der gemeinsamen theologischen Reflexion über die Problematik heutiger Predigt dienten die Ausführungen von Prof. Dr. K. Stalder (Bern) über «Die Wirklichkeit des Verkündigten als homiletisches Problem», die der Referent in ihren Hauptzügen wie folgt skizziert:

«Es ist ein unbestrittenes Postulat der Homiletik, dass die Verkündigung des Evangeliums in Beziehung zur Lebenswirklichkeit der Gemeindeglieder in der heutigen Welt erfolgen soll. Der Prediger wird darum, wenn

er eine Bibelstelle als Predigttext gewählt und die darin enthaltene Heilsaussage festgestellt hat, nach den die Gemeinde bedrängenden Nöten und Fragen Ausschau halten, für welche das betreffende Heilswort Hilfe bedeuten könnte. Er wird in seiner Predigt diese Notsituationen schildern und dann zu zeigen suchen, wie das im Schriftwort bezeugte Heil Licht in diese Dunkelheit hineinbringt. Dabei wird er aber nicht selten von dem Gefühl bedrückt, dass die Hilfe, von der er spricht, verglichen mit der Not, die er geschildert hat, als weit weniger mächtig erscheint; die Heilsbotschaft scheint der unheilvollen Lebenswirklichkeit gegenüber an Realität unterlegen zu sein. Die Frage, ob das unbedingt so sein müsse oder ob dieser peinliche Eindruck vielleicht nur in einer ungenügenden Art der Predigt begründet sei, also auch geändert werden könnte, das ist das Problem, mit dem sich dieses Referat beschäftigte.

Durch eine Analyse der Struktur der Predigten in der Apostelgeschichte, einiger paulinischer Partien und der Gleichnisse, d.h. aus dem Aufweis der charakteristischen Bezüge und des Zusammenspiels der verschiedenen Redeteile in diesen Dokumenten, glaubt der Referent, ein Modell gewinnen und anbieten zu können, das zu einer Art von Predigt ermächtigt, die nicht zu jenem peinlichen Eindruck führen muss, sondern – zumindest in einem wesentlichen Punkt – zeigen kann, wie das von der Bibel bezeugte Heil schon jetzt in unserem Leben in Kraft steht. Der entscheidende Punkt in diesem Modell besteht in dem Postulat, dass das Kerygma durch von eben diesem Kerygma her vollzogene Interpretation von Erfahrungen, Sachverhalten, Situationen einzuführen sei. Dabei ist zu beachten, dass für die Erfüllung dieses Postulates nur Erfahrungen, Sachverhalte, Situationen in Betracht kommen, die der Gemeinde nicht nur bekannt sind, sondern ihren Existenzort bestimmen und auch so empfunden werden. Im Bezugszusammenhang zu dieser kerygmatisch interpretierten Erfahrung muss auch die Entfaltung der biblischen Botschaft und die Paränese erfolgen, so dass die ganze Predigt als Rede von heute erlebter Wirklichkeit begegnet.

Wie dies nach seinem Grund und in seinen Einzelheiten genau gemeint ist, welche Schwierigkeiten sich der Erfüllung dieses Postulates in den Weg stellen, wie sie sich überwinden lassen, wie dadurch nach Meinung des Referenten auch der Verstehbarkeit der Predigt und der Kommunikabilität des Evangeliums gedient werden könnte, lässt sich hier nicht ausführen[2].»

Auf den Kernpunkt des nur mühsam in Gang kommenden Dialogs zwischen den altkatholischen und orthodoxen Kirchen wies Prof. Dr. H. Al-

---

[2] Es sei dafür auf den 19. Band (1972) der «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» verwiesen, wo die Arbeit unter demselben Titel wie hier im vollen Umfang erschienen ist (Heft 2/3).

denhoven (Bern) in seinem Referat über «Orthodoxes und altkatholisches Kirchenverständnis»[3] hin, das er selber folgendermassen resümiert:

«Die Ekklesiologie ist in der orthodoxen Kirche weithin eine offene Frage, d.h. sie ist nicht durch lehramtliche Bestimmungen definiert. Das bedeutet aber nicht, dass es nicht gewisse Grundlinien des Kirchenverständnisses gäbe, die als orthodox angesehen werden können. Dabei lassen sich zwei Richtungen orthodoxen Denkens unterscheiden, die wie in anderen Fragen, so auch in der Ekklesiologie nebeneinanderstehen. Die eine ist die Schultheologie, die stark unter westlich-scholastischen Einflüssen steht, die andere ist jene Theologie, die auf die echt orthodoxe Tradition, nämlich die Kirchenväter, vor allem die griechischen, und die byzantinischen Theologen zurückgreift und die man deshalb die genuin orthodoxe Theologie nennen kann.

Die Schultheologie behandelt die Kirche vor allem als Institution, die genuin orthodoxe Theologie dagegen als Leib Christi, wobei sie sich aber gegenüber dem römisch-katholischen Verständnis abgrenzt, das die Neigung habe, den Heiligen Geist einem institutionalisierten Sakralbereich unterzuordnen. Der Grund dafür wird vor allem im Mangel einer ausgewogenen Trinitätslehre im Westen gesehen.

Die östliche Theologie achtet streng darauf, die Kirche nie ausserhalb Christi und des Heiligen Geistes zu betrachten. Wenn man sich also beim Denken über die Kirche einfach auf ihre ‚irdische Gestalt' und ihr ‚menschliches Gefüge' beschränkt, leugnet man ihre wahre Natur, die sie von jeder anderen menschlichen Gesellschaft unterscheidet. Diese Verirrung stellen orthodoxe Theologen nicht selten in Aussagen westlicher Theologen fest.

Von dieser Auffassung her ist es für die orthodoxe Theologie unmöglich, von Sünde der Kirche, Busse der Kirche oder auch Erneuerung der Kirche zu sprechen, weil die Kirche ja gerade das neue Leben im Heiligen Geist ist, das sich nicht erneuern kann. Erneuern und Busse tun müssen die Glieder der Kirche, wie das auch im Neuen Testament nur von ihnen, nicht aber von der Kirche gesagt wird, die eben nicht nur eine menschliche Gemeinschaft, sondern ein gottmenschlicher Organismus ist.

Was die Einheit der Kirche betrifft, so wird sie in der Schultheologie so aufgefasst, dass die universale Kirche eine einheitliche Organisation darstellt, deren Teile die Lokalkirchen sind. Die genuin orthodoxe Theologie dagegen betont, dass die Lokalkirchen nicht einfach Teile der Gesamtkirche sondern ihre vollgültige Repräsentation seien, wobei ihre Einheit dem Vorbild der Einheit der heiligen Dreifaltigkeit entspricht.»

Der aktuellen kirchlichen Information diente der Bericht von Erzbischof M. Kok (Utrecht) über den Stand des Dialogs mit Rom, die Verhandlungen mit den orthodoxen Kirchen, die kurz zuvor in Trier abgehaltene

[3] Das Referat wird in überarbeiteter und erweiterter Form im kommenden Jahr in der IKZ erscheinen.

Konsultation zwischen altkatholischen und den für den europäischen Kontinent zuständigen anglikanischen Bischöfen, über seine dreiwöchige Besuchsreise nach Polen zur nationalkatholischen und zu der neuestens um Wiederaufnahme in die Utrechter Union nachsuchenden altkatholischen Kirche der Mariaviten und über die Situation der altkatholischen Kirche in der Tschechoslowakei. Als Vertreter der altkatholischen Kirchen im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen orientierte Pfr. H. Frei (Bern) über dessen kurz zuvor in Utrecht abgehaltene Tagung. Aufschlussreich waren schliesslich auch die Situationsberichte aus den vier vertretenen Kirchen über «Priester im Nebenamt» sowie die Diskussionen über Thematik und Gestaltung des 21. Internationalen Altkatholiken-Kongresses 1974, der ebenso wie die nächste Studientagung 1973 in der Schweiz stattfinden wird.

Bern, November 1972 *Hans Frei*

Bibliographie

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen/Mähren/Schlesien, Band III «Sacrum Pragense Millennium 973–1973», herausgegeben vom Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e.V. Königstein/Ts. 1973.

Der dritte Band des schon einmal hier angezeigten Archivs (vgl. IKZ 62, 1972, S. 186f.) ist der Tausendjahrfeier der Errichtung des Bistums Prag gewidmet. Seine durch die politischen Verhältnisse erschwerte Gründung wird eingangs von V. Kaiser zusammenfassend dargestellt. Der Schriftleiter des Archivs, A. K. Huber, erweist sich in insgesamt vier Beiträgen als ausgezeichneter Kenner der Materie. Er beschreibt zunächst das bis zur Gründung des Erzbistums (1344) bestehende Verhältnis Prags zum recht entfernten Metropolitansitz Mainz; weiter die zumeist von Rivalität beherrschten Beziehungen zum Nachbarbistum Olmütz, das sich unter Berufung auf ältere kirchliche Traditionen gegen die Vorherrschaft der Prager Metropolitankirche wehrte, bis es endlich zu einem eigenen Erzbistum erhoben wurde (1777). Freundschaftlicher und sehr eng waren die Beziehungen zum Nachbarbistum Meissen, die W. Pfeifer darstellt. Sie dauerten, nach der Reformation durch die Administratur in Bautzen für die katholisch gebliebene Lausitz, später besonders durch das Wendische Seminar in Prag, eigentlich bis in unser Jahrhundert fort. E. Nittner beleuchtet das Verhältnis der Prager Erzbischöfe zur Universität, deren Protektoren sie stiftungsgemäss waren, von 1740 bis 1873. Dauernde staatliche Eingriffe höhlten die Stellung der Universität als kirchliche Anstalt schon seit Maria Theresia aus, bis schliesslich im Kulturkampf der Liberalismus die Entkonfessionalisierung erreichte.
A. K. Huber schildert dann die im 19. Jahrhundert erwogenen, zuweilen recht seltsam anmutenden Pläne, die allzu grosse Prager Diözese durch Errichtung weiterer Bistümer zu verkleinern. Die zuletzt erwogenen Projekte gerieten in den Strudel des Nationalitätenstreites, der eine endgültige Lösung verunmöglichte. Eine provisorische wurde 1901 mit der Ernennung von zwei «nationalen» Prager Weihbischöfen getroffen. Das Leben des ersten deutschen Weihbischofs, Wenzel Frind (1843–1932), einer auch menschlich anziehenden Persönlichkeit, welche die besten altösterreichischen Traditionen verkörperte, schildert Huber in einer Kurzbiographie. Frind erlangte Bedeutung durch seine auf der katholischen Naturrechtslehre basierenden Stellungnahmen zur Nationalitätenfrage. Wie diese, das Hauptproblem der alternden Donaumonarchie, auch zu einem Hauptproblem der böhmisch-mährischen Kirche wurde, zeigt nebst Huber auch J. Rabas in einem Aufsatz über Reformbestrebungen im tschechischen katholischen Klerus. Er beschreibt die Geschichte der Jednota, der im österreichischen Reformkatholizismus wurzelnden und die nationale Idee aufnehmenden tschechischen Priesterorganisation, die, in der Monarchie unterdrückt, nach der Unabhängigkeitserklärung der Tschechoslowakei wieder mächtig aufflammte und sich gleichzeitig radikalisierte. Ein kleiner Teil trennte sich von der römischen Kirche und begründete die tschechische Nationalkirche, der grössere Teil resignierte nach längerem Widerstand schliesslich vor dem Verdammungsurteil der kirchlichen Obern. Rabas bemängelt die theologische Armut der Jednota, hebt aber als Positivum ihre Bemühungen hervor, durch Reformen, die, damals angegriffen, heute durchaus diskutabel erscheinen, die gerade in Böhmen massiv spürbare Entfremdung von der Kirche und die zunehmende Abkehr vom Christentum überhaupt einzudämmen. Nur mittelbar zum Rahmenthema des Bandes stehen ein Aufsatz von H. Rossmann über den ostdeutschen Theologen Johannes Marienwerder, der in Prag studierte, sowie der sehr informative, auch kultur- und geistesgeschichtliche Fakten miteinbeziehende Beitrag von F. Machilek über die Zisterzienser in Böhmen und Mähren.

Zusammen mit zwei weiteren Sammelschriften, die am Schluss angezeigt und teilweise besprochen werden, stellt der vorliegende Band eine würdige Festgabe an das tausendjährige Bistum dar. *Peter Hersche*

Perikles–Petros Joannou: Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert, bearbeitet von Georg *Denzler*, Stuttgart 1972. Anton Hiersemann. IX, 308 S. (Päpste und Papsttum, in Verbindung mit .... hrsg. von Georg Denzler), Band 3. Dok. 96.–.

Zeitlebens hat der Vf. (1904–1972), aus Erzincan in Ost-Anatolien stammend, aber seit langem in München zu Hause, für eine Vereinigung der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche gekämpft und sich vor allem für ein «richtiges» Verständnis des päpstlichen Primats seitens der Orthodoxie eingesetzt, das ihn den östlichen Christen annehmbar machen könne. Er hat dabei eine Deutung des päpstlichen Vorrangs entwickelt, die die Aufmerksamkeit des Kardinal-Staatssekretärs Amleto *Cicognani* erregte; ihre Frucht ist sein Werk «Pape, Conciles et Patriarches». Um diese Arbeit zu untermauern, hat der Vf. eine grosse Anzahl von griechischen und lateinischen Urkunden, Textstellen u.a.m. gesammelt, sorgfältig ediert und im Sinne seiner These erläutert. Sie beweisen in seiner Sicht, dass auch im 4. Jh. der Osten schon den Papst als massgebenden Faktor bei der Feststellung von Dogmen und in der Leitung der Kirche anerkannt habe. Gewiss haben sich Kirchenparteien des Ostens, die sich der Gefahr ausgesetzt sahen zu unterliegen, in ihrer Not – neben anderen – auch an den Papst gewandt und ihn dann – vor allem ihren Gegnern gegenüber – als entscheidenden Faktor ansehen wollen: in erster Linie natürlich um ihrer selbst willen. Wie weit daneben ihre Anerkennung eines (wie immer gearteten) Primats des Papstes wirklich ihrer inneren Überzeugung entsprach, wieweit sie ein solches auch ohne eigene Notlage anerkannt hätten, muss fraglich bleiben und ist seit langer Zeit Gegenstand wissenschaftlicher (und auch polemischer) Auseinandersetzungen. So interessant die von J. zusammengestellten Texte auch sind, so wichtig ihre Kenntnis für die Beurteilung des Problems ist, so viel sie für die verschlungenen Pfade der Kirchengeschichte aussagen: sie haben die Orthodoxie weder damals noch später zur Anerkennung des päpstlichen Primats veranlassen können. Es sieht nicht sehr danach aus, als ob sich über dieses Problem in Zukunft eine Einigung erzielen liesse. *Bertold Spuler*